BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 235

FILÓN DE ALEJANDRÍA

SOBRE LOS SUEÑOS

•

SOBRE JOSÉ

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

SOFÍA TORALLAS TOVAR



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por TERESA MARTÍNEZ MANZANO.

Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1997.

Depósito Legal.: M. 3110-1997.

ISBN 84-249-1852-5.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 1997.

INTRODUCCIÓN

Noticia biográfica

Filón de Alejandría es autor de una extensa obra teológica y filosófica de gran importancia. En cuanto a su vida, no sabemos demasiado. Él mismo nos da ciertos datos en su obra: en su tratado sobre la embajada a Calígula del año 39 [1], se declara un hombre maduro, por lo que se puede deducir que debió de vivir entre los años 20 a. C. y 45/50 d. C. [2]. Esto es lo que tradicionalmente se ha creído, pero A. Nazzaro [3] demuestra que no era mayor de 50 ó 55 años en la fecha de la embajada. Vivió en Alejandría, ciudad en que la comunidad judía tenía gran peso e importancia.

En el período que siguió a su vida, en que el judaísmo se cierra a la influencia helenística, fue rechazado e ignorado por sus propios congéneres, a lo que se debe la escasez de información personal, extensiva a la comunidad ju-

[1] *Embajada a Gayo* 182.

[2] S. SANDMEL, *Philo of Alexandria. An introduction*, Nueva York-Oxford, 1979, pág. 3.

[3] «Il problema cronologico della nascita di Filone Alessandrino», *Rend. Acc. Arch. Nap.* 38 (1963), 129-138.

día de Alejandría en general. Arnaldez[4] señala que las razones por las que pudo ser ignorado por los judíos fueron precisamente las que le llevaron a ser considerado Padre de la Iglesia: su uso de la versión de los LXX y su espiritualidad de sello helenístico.

La familia de Filón[5] era de las más importantes e influyentes en la comunidad judía de Alejandría y se puede pensar que él mismo tomó parte en la vida social y cultural griega. A menudo menciona representaciones teatrales, cenas, competiciones deportivas y carreras de carros. Su hermano, Alejandro Lisímaco[6], era alabarca, un alto funcionario de la comunidad hebrea alejandrina, al que Flavio Josefo consideraba el hombre más rico de la ciudad. Su familia tenía amistad con las grandes familias romanas de la época, y estaba relacionada con las esferas políticas. E. R. Goodenough[7], basándose en un tratado de Filón, *De specialibus legibus* (III 1), que refleja las cortes judías de Alejandría, pretende demostrar que Filón tenía algún tipo de cargo judicial. Su participación en la embajada a Calígula para expresar las protestas de la comunidad judía contra el prefecto Avilio Flaco y las graves agresiones antijudías del año 38 prueba que de hecho tenía algún tipo de vida política activa. Es posible, pero Filón no lo expone en su obra de manera evidente.

[4] «La Bible de Philon d'Alexandrie», en C. MONDÉSERT (ed.), *Le monde grec et la Bible*, París, 1984, 35-54.

[5] Sobre la familia de Filón, J. SCHWARZ, «Note sur la famille de Philon d'Alexandrie», en *Mélanges Isidore Lévy*, Bruselas, 1953, 591-620.

[6] Aparece nombrado en el Nuevo Testamento, *Actos* 4, 6.

[7] *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt*, New Haven, 1929, págs. 33 y sigs.; «Philo and public Life», *Journal of Egyptian Archeology* 12 (1926), 77-79.

En la obra de Filón se encuentran elementos autobiográficos que apuntan a su educación[8]. Filón debió de recibir durante su educación formación física, a juzgar por las descripciones tan vivas que hace de la relación entre entrenador y alumno[9]. Filón defiende el lado formativo y pedagógico del deporte en detrimento de su lado competitivo y espectacular.

Filón se consideraba judío. Era discípulo y estudioso de Moisés, como él mismo dice[10]. H. A. Wolfson[11] ve en Filón un predicador de la sinagoga que colaboraba en la explicación de las Escrituras a los fieles, y de esta manera se explica la forma de sus tratados, que serían el comentario que seguía a la lectura pública de las Escrituras. Pese a no estar confirmada por ninguna prueba, esta hipótesis de un Filón predicador está muy extendida[12].

La obra de Filón

Filón de Alejandría no es el fundador de un estilo literario, sino el punto culminante del mismo. Partiendo de la filosofía griega, llegó a la teología de su pueblo. En la exposición de su obra, Filón utilizó varios géneros de la lite-

[8] D. A. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, 1986, pág. 35, sobre *De congressu et eruditionis gratia* 74-75; F. H. COLSON, «Philo on Education», *Journal Theol. Stud.* 18 (1917), 151-162.

[9] Sobre este punto, H. A. HARRIS, *Greek Athletics and the Jews (Trivium Special Publications*, 3) Cardiff, 1976, esp. págs. 51-95, y J. ARCADE, «Les images des jeux et de l'entraînement des athlètes chez Philon d'Alexandrie», *Centre Jean Palerme: Mémoires* 1, Saint Étienne, 1978, 67-81.

[10] *De specialibus legibus* I 345; *Quis rerum divinarum heres sit* 81.

[11] *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge (Mass.), 1947, 1962, vol. I, pág. 96.

[12] V. NIKIPROWETZKY, «L'exégèse de Philon d'Alexandrie», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 53 (1973), 323.

ratura griega, como es el diálogo y sobre todo el tratado filosófico. Empleó una gran parte de su actividad en comentarios al Pentateuco, en tratados que remitían a pasajes determinados del mismo, por el método de la explicación alegórica, que aprendió sobre todo de los estoicos. La alegoresis es la forma literaria más importante de su obra, y hablaremos de ella más adelante.

Otro aspecto importante de la obra de Filón desde el punto de vista literario es la lengua, un griego carente de semitismos, claramente influido por la tradición helénica. Detrás de ella se ve a un excelente conocedor de la literatura y el estilo literario griegos, de la retórica y los recursos de esta lengua.

Es una costumbre en los estudios sobre Filón de Alejandría hacer una clasificación y división de su obra en categorías, con el fin de resolver la cuestión del destinatario de ésta. Hay algunos tratados que van dirigidos a los judíos, lo que se manifiesta en la presunción de Filón de un conocimiento o familiaridad con las Escrituras en el lector; otros van dirigidos a los gentiles, pues Filón presupone un desconocimiento de las mismas y completa datos y detalles para guiarlos.

Algunos estudiosos dividen el *Corpus* filoneo en cuatro y otros en seis categorías. Aquí vamos a presentar la clasificación de S. Sandmel [13] en cuatro grupos, que sigue la de Massebieau [14].

A. *Miscellanea:* A esta categoría también se la llama «escritos históricos» o «no bíblicos», y consta de los siguientes títulos:

[13] *Op. cit.*, págs. 30-81.

[14] «Le classement des oeuvres de Philon», *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, París, 1889, 1-91.

1. *Hypothetica*. Ha sobrevivido en dos extractos, que usó y anotó Eusebio de Cesarea. En el primero de los extractos, se nos dice que Filón da un resumen de la constitución dada a la nación por las leyes de Moisés. Se insiste en lo estricto de esta ley. En el segundo extracto que nos proporciona Eusebio, nos encontramos con la exposición de la división del pueblo judío en dos partes: una, las multitudes que Moisés pretendía que debían ser dirigidas, y otra, los filósofos, que llegaban más alto.

2. *Quod omnis probus liber sit*. El contenido básico del tratado es una reunión de paradojas estoicas, en que la virtud es espiritual y el vicio físico. Filón da una lista de las virtudes de los esenios.

3. *De vita contemplativa*. El título completo significa literalmente «sobre la vida de contemplación de los suplicantes». Estos suplicantes son los *Therapeutae*, una orden monástica, asentada cerca de Alejandría, en la costa de Mareotis. El tratado tiene un subtítulo: «la cuarta parte sobre las virtudes». Filón entonces alude a un tratado previo, perdido, en que se ocupa de los esenios. Establece un contraste entre la vida práctica de los esenios y la contemplativa y teórica de los *Therapeutae*.

4. *In Flaccum*. Es un tratado histórico, que repasa las acciones de Aulo Avilio Flaco, prefecto romano en Egipto desde el año 32, quien fue desterrado y poco después ajusticiado en la isla griega de Andros el año 39. Es una crítica feroz a la actividad de este gobernador romano y a las injusticias cometidas contra la población judía de Alejandría.

5. *Legatio ad Gaium*. Es un tratado histórico y teológico. La parte histórica consiste en los eventos que tuvieron lugar en Alejandría y que impulsaron a los judíos a enviar

una embajada a Roma. En la parte teológica, se presenta la tesis de que los hombres tienden a juzgar el presente ciegamente y que desconfían de la Providencia Divina y del cuidado de Dios hacia el pueblo de Israel.

B. Exposición de la Ley:

1. *De vita Mosis.* Este tratado está dividido en dos partes, en que Filón reproduce lo narrado en la Biblia, con adiciones y omisiones significativas. En la primera parte trata la figura de Moisés como el filósofo rey y en la segunda con otras tres funciones: legislador, sumo sacerdote y profeta.

2. *De opificio mundi.* Se refiere a la primera parte de las Escrituras, es decir, al *Génesis,* cap. I. El tratamiento es platónico y debe mucho al *Timeo.* El tema central es que Dios creó todo de la nada, es decir, que no había una materia preexistente. Filón pone en relación la creación y la Ley. La creación de mano de Dios significa que el mundo está en armonía con la Ley y la Ley con el mundo. Filón habla de la diferencia entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Cierra el tratado con las cinco doctrinas principales que daba Moisés: la existencia eterna de Dios, la unidad de Dios, el mundo no es eterno, el mundo es una unidad y la providencia de Dios.

3. *De Abrahamo.* En este tratado tenemos una continuación del tema tratado en *De opificio mundi*, donde vemos que Filón considera la existencia de una conexión directa entre la creación y las Leyes. Habla de las Leyes no escritas de la Naturaleza, que justifica utilizando argumentos estoicos. La Ley no escrita, al ser ideal, es perfecta, mientras que la Ley escrita, al ser material, es imperfecta. Es razonable que los estudiosos de Filón supongan que escribió otros tratados, hoy perdidos, sobre Isaac y Jacob, entre otras cosas, porque habla del *De Abrahamo* como de un «primer libro» (¿de una serie?).

4. *De Josepho.* En este tratado Filón recoge fundamentalmente la información de la Biblia. En la alegoría sobre la figura de José, hace un contraste entre la forma humana de gobierno de la ciudad y la Ley no escrita.

5. *De Decalogo.* Tiene una estructura similar al tratado *De Abrahamo.* Se ocupa de la relación del hombre con Dios y de las virtudes cardinales, así como de la relación del hombre con el prójimo.

6. *De specialibus legibus.* Se compone de cuatro libros. El primero trata del culto: el Templo, los sacerdotes, el sacrificio, tal y como están representados en las Escrituras. Filón arremete contra las religiones mistéricas griegas. El segundo trata del juramento, basado en no tomar el nombre de Dios en vano. En el tercero habla de la castidad matrimonial y las prohibiciones con respecto a las aberraciones sexuales, y también trata del asesinato y el homicidio. En el cuarto habla de tres de los diez mandamientos: no robar, no dar falso testimonio y no codiciar.

7. *De virtutibus.* Como sigue al *De specialibus legibus,* en este tratado las virtudes se equiparan a las leyes. Pero en él no aparece la lista tradicional de las virtudes cardinales: justicia, prudencia, valor y templanza. Filón habla de fortaleza, filantropía, arrepentimiento y nobleza.

8. *De praemiis et poenis.* Repite el material de *De Abrahamo y De vita Mosis.* Parece ser un ensayo independiente, probablemente escrito en la vejez de Filón.

Otras dos obras que parecen pertenecer a la exposición de las Leyes son *De providentia,* que sólo se nos ha conservado

en armenio, aunque hay fragmentos en griego en Eusebio, y *De aeternitate mundi,* de cuya autenticidad incluso se duda. La duda estriba en lo siguiente: Filón siempre defendió la omnipotencia de Dios sobre el mundo, y suponer que el mundo es indestructible niega el poder definitivo de Dios sobre él.

C. Alegoría de la Ley: Es una serie de tratados, en cada uno de los cuales Filón comenta un pasaje de las Escrituras. Los tratados son los siguientes, y a su lado aparece el pasaje de la Biblia comentado en ellos por Filón:

Legum Allegoriae I	*Gen.* 2: 1-3, 5-14
Legum Allegoriae II	*Gen.* 2: 18-3:1
Legum Allegoriae III	*Gen.* 3: 8-19
De cherubim	*Gen.* 3: 24;4:1
De sacrificiis Abelis et Caini	*Gen.* 4: 2-4
Quod deterius potiori insidiari soleat	*Gen.* 4: 8
De posteritate Caini	*Gen.* 4: 16
De gigantibus	*Gen.* 6: 1-4
Quod Deus immutabilis sit	*Gen.* 6: 4-12
De agricultura	*Gen.* 9: 20-21
De plantatione	*Gen.* 9: 20
De ebrietate	*Gen.* 9: 20-29
De sobrietate	*Gen.* 9: 24-27
De confusione linguarum	*Gen.* 9: 1-9
De migratione Abrahami	*Gen.* 12: 1-3
Quis rerum divinarum heres sit	*Gen.* 15: 2-18
De congressu quaerendae eruditionis gratia	*Gen.* 16: 1-6
De fuga et inventione	*Gen.* 16: 9, 11-12
De mutatione nominum	*Gen.* 17: 1-5, 15-22
De somniis I	*Gen.* 27: 12-15
De somniis II	*Gen.* 37: 7-10

En estos tratados tan variados en su contenido, Filón expone lo más importante de su pensamiento y personalidad.

D. Preguntas y respuestas al *Génesis* y al *Éxodo*: Estos tratados sólo se nos han conservado en armenio. En 1826, J. B. Aucher publicó una traducción al latín, y después, Ralph Marcus, sobre el original armenio, hizo la traducción al griego para los Clásicos de Loeb. Parece ser, por los fragmentos griegos que nos han llegado, que estaba dividido en seis libros, aunque el armenio lo estaba en cuatro.

Tradición y transmisión manuscrita de la obra de Filón

La obra de Filón suscitó desde antiguo muchos estudios. A pesar de ser judío, fue considerado como autor cristiano y por ello su obra fue estudiada y transmitida como la de los Padres de la Iglesia[15].

Entre sus primeros estudiosos figuran Justino Mártir y Teófilo Antioqueno en el siglo II. En el siglo III, Clemente de Alejandría alaba a un tal Filón, pero puede tratarse de Filón de Biblos. Parece ser que su discípulo Orígenes trabajó sobre los libros de Filón[16]. Por las citas podemos suponer que conocía muy bien su obra. En el siglo IV tenemos

[15] R. ARNALDEZ, «L'influence de la traduction des Septante sur le commentaire de Philon», en R. KUNTZMANN, J. SCHLOSSER (eds.), *Études sur le judaïsme hellénistique. Congrès de Strasbourg (1983), Lectio Divina,* 119, París, 1984, 251-266, y «La Bible de Philon d'Alexandrie», en C. MONDÉSERT (ed.), *Le monde grec et la Bible,* París, 1984, 35-54, trata este problema en profundidad y llega a la conclusión de que Filón fue aceptado como Padre de la Iglesia por tres razones: por su uso de la versión griega de los LXX, por su espiritualidad de signo helenístico y porque su exégesis alegórica distorsiona el sentido histórico de la Biblia.

[16] *Comm. Matth.* XV 3; XVII 17.

a Eusebio de Cesarea y a Ambrosio, que compiló los *Scripta ad Pentateuchum*.

En los siglos VI y VII se hicieron unos *Excerpta* y una compilación de los libros de los Padres, y entre ellos figuraba Filón, que también aparece en *la catena locupletissima ad Octateuchum* de Procopio de Gaza, el cual tomó muchísimas citas de las *Quaestiones in Genesin et in Exodum*. En los florilegios cristianos también encontramos amplísimos extractos de Filón, sobre todo en los *Sacra Parallela* de Juan Damasceno.

Las traducciones al latín de la obra de Filón aparecen ya desde el siglo IV. También de ese siglo son las traducciones al armenio, que, en el caso de algunos tratados, son el único texto que nos queda.

Ninguno de los manuscritos existentes de Filón de Alejandría es anterior al siglo X, pero se puede reconstruir un arquetipo que se remonta al menos a los siglos III o IV d. C.[17]. Las primeras noticias sobre ejemplares de los libros de Filón están relacionadas con la biblioteca de Cesarea. En cuanto a los tratados de Filón que existían en los fondos de esta biblioteca tenemos noticia directa de un ilustre usuario de la misma, Eusebio (263-340). En su *Historia Eclesiástica* (II 18) hay recogido un índice de las obras a las que accedió, probablemente las existentes en dicha biblioteca. Constan en este índice obras que se han perdido total o parcialmente y que Eusebio pudo consultar. Sin embargo el índice de Eusebio no dice en qué orden fueron compuestas las obras de Filón. Lawlor[18] opina que Eusebio conocía a

[17] La información sobre esta cuestión la extraemos básicamente de la introducción a la edición alemana del texto (COHN y WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt,* Berlín, 1886).

[18] H. J. LAWLOR, *Eusebiana: Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius Bishop of Caesarea*, Oxford, 1912, págs. 138-145.

Filón por los volúmenes de la biblioteca de Cesarea y que copió los títulos sin fijarse en la relación de unos tratados con otros. Además parece ser que en la propia biblioteca estaban bastante confusos.

En las bibliotecas actuales existen muchos códices manuscritos de las obras de Filón, pero distan mucho de la integridad y calidad de los rollos y códices membranáceos de la biblioteca de Cesarea. Los códices más antiguos con que contamos son el *Codex Sedleianus* XII, del siglo X y algunos del siglo XI, como el *Vindobonensis theol. gr.* 29, que deriva directamente del arquetipo, y el *Hierosolymitanus* 23.

Las peores familias de manuscritos son la A, derivada del *Monacensis gr.* 459, y la H, del *Venetus gr.* 40. Relacionados con estas familias están el códice B, *Venetus gr.* 41 y el L, *Parisinus gr.* 433. La mejor familia es la UF, derivada de los códices U, *Vaticanus gr.* 381, y F, *Laurentianus plut.* LXXXV, cod. 10. La familia P se encuentra entre la A y la H. El códice P es el *Petropolitanus* XX Aa1. Por último, queda mencionar el códice M, el *Mediceus sive Laurentianus plut.* X, cod. 20, que no se puede asignar a ninguna de las tres familias, como también ocurre con el G, *Vaticanus Pal. gr.* 248, y el V, *Vindobonensis theol. gr.* 29, que, como se ha dicho, es el más cercano al arquetipo[19].

Básicamente existen dos textos de Filón de Alejandría en papiro: el códice *Parisinus suppl. gr.* 1120, datado en el siglo VI, pero que probablemente sea anterior, y el códice de papiro del siglo II o III, publicado en fragmentos en va-

[19] Remitimos a la obra de E. R. GOODENOUGH y H. L. GOODHART, «A General Bibliography of Philo Judaeus», en *The Politics of Philo Judaeus,* Georg Olms - Hildesheim, 1967, que recoge todos los manuscritos y ediciones de la obra de Filón.

rios lugares[20]. A éstos se puede añadir el papiro de Berlín 17027, editado en 1942 por Klara Stahlschmidt[21].

El tratado *De Somniis* plantea un problema de transmisión textual que conviene mencionar aquí. Eusebio nos atestigua que Filón había escrito cinco libros sobre los sueños. El propio Filón, al comienzo del primer libro conservado de este tratado, habla de uno anterior, que sería el original *De Somniis* I, de manera que los que conservamos, serían *De Somniis* II y III. De estos tres libros conocemos el orden, pero de los supuestos otros dos, si es que existieron, no podemos saber si iban delante o detrás de estos tres.

Se ha tratado de demostrar que estos libros perdidos precedían a los conservados por existir una laguna entre el fragmento del *Génesis* comentado por Filón en *De mutatione nominum, Gen.* 17, 1-22, y el comentado en *De Somniis, Gen.* 27-41. En *Gen.* 20, 3 aparece el sueño de Abimelec, que pudo ser utilizado por Filón en el primer libro sobre los sueños, perdido. Por no haber otros sueños en el *Génesis,* se supone que los otros dos libros perdidos eran de carácter general sobre el tema de los sueños enviados por Dios, y servían de introducción a los otros tres.

Nosotros no creemos, en primer lugar, que Eusebio tenga razón. El tratado de los ensueños de Filón constaba de tres libros. El primero de ellos contenía el comentario a un texto del *Génesis* entre el capítulo 17 y el 27. A pesar de que el ensueño de Abimelec es el único contenido en esta parte, no creemos que haya sido objeto de comentario por parte de Filón por razones que expondremos más adelante. Filón

[20] *P. Oxy.* IX 1173 y XI 1356; PSI XI 1207; T. Larsen, *Papyri Graecae Haunienses,* Copenhague, 1942, núm. 8.

[21] «Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien», *Aegyptus* 22 (1942), fasc. 3-4, 161 sigs.

siempre utilizaba como base para su comentario un texto bíblico. Por ello no creemos que escribiera dos libros introductorios, puesto que se sale de su propósito literario. Los tres libros de los sueños pudieron estar contenidos en cinco rollos de papiro, lo cual bien pudo confundir a Eusebio.

La Biblia de Filón

Puesto que la obra de Filón es básicamente un comentario al *Pentateuco,* convendría decir unas palabras sobre el texto bíblico que este autor utilizó. Parece claro que el texto no fue el hebreo, sino el griego. Pero esto no es raro, puesto que Filón consideraba que la traducción de los LXX se había llevado a cabo por inspiración divina.

Las Escrituras están divididas, según Filón, en tres partes[22]: *Leyes, Oráculos,* pronunciados por boca de profetas, y *Salmos,* y otros libros que inician y perfeccionan el conocimiento y la piedad[23]. La primera de las tres partes, el *Pentateuco,* al que, según la tradición judía, llama la *Ley,* está subdividido en dos partes, la histórica y la legislativa. La parte histórica está dividida a su vez en la creación del mundo y otras historias a las que llama genealogías[24].

Para Filón, cada pasaje, cada versículo de las Escrituras es objeto de interpretación, y su literalidad se ha de rechazar siempre que las palabras inspiradas por Dios puedan inducir a admitir algo bajo o indigno[25]. Sin embargo, a pesar de que interpreta alegóricamente las Escrituras, no niega su historicidad. Mientras que cree que las leyes han de obser-

[22] Wolfson, *op. cit.*, vol. I, págs. 117-121.

[23] *Contempl.* 25.

[24] *Mos.* II 8, 46-47; *Praem.* I 1.

[25] *Deter.* 13.

varse literalmente, no le parece que toda sentencia sea una ley en el sentido estricto, y por eso intenta encontrar algún criterio para determinar cuáles de estas sentencias han de tomarse como leyes.

El sentido de la alegoresis para Filón

En este terreno, Filón es un recopilador y renovador de las tendencias de la alegoresis judeo-helenística, a la que redujo a un sistema. Las Escrituras vienen a ser para él como una analogía con el hombre: la exposición alegórica es el alma del texto sagrado y el sentido literal es sólo el cuerpo.

Filón es el primero en afirmar el doble contenido de la Biblia: por un lado está la narración o descripción concreta, y por otro, la significación oculta o alegoría [26]. Para llegar a esta conclusión, se parte de la idea de que la verdad es susceptible de una triple aprehensión: a la luz divina aparece tal como es, pero al hombre se le presenta como la doble sombra que esa luz proyecta de la verdad: una da la representación literal y la otra la alegórica [27]. El exegeta no ha de quedarse en las palabras, sino escrutar en su contenido y encontrar el sentido oculto. Según esto, todos los personajes y elementos de las Escrituras han de ser sometidos a la alegoresis, preferentemente moral o espiritual, aunque la física también es plausible.

En la práctica, al analizar el texto de Filón, lo que nos hemos encontrado son las Escrituras al servicio de la ideología filoniana. El sistema filosófico de Filón aparece iluminado y confirmado por pasajes bíblicos, a los que incluso transforma, hasta hacerles decir lo contrario. El texto bíblico es únicamente un pretexto para legitimar su pensamiento [28].

[26] *Praem.* 61-65.

[27] *Contempl.* 28, *Abr.* 200, y véase también J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, París, 1958, y Wolfson, *op. cit.*, vol. I, pág. 233.

Según Siegfried [29], la regla filoniana no es otra cosa que la translación a la exégesis bíblica del concepto estoico, cuya mejor formulación se encuentra en Heráclito, según el cual, la alegoresis es indispensable para la lectura de Homero y Hesíodo. Filón entremezcla los mitos clásicos con el texto bíblico, creando así una especie de teología sincrética.

Wolfson [30] propone, con respecto a la forma de los tratados de Filón, que se trata de una forma puramente judía y que surgió en Palestina al establecerse la costumbre de la lectura pública de pasajes del *Pentateuco* en la sinagoga el sábado. De ahí surgió también la costumbre de proporcionar una interpretación oral de algunos versículos del texto. Quizá Filón mismo fuera uno de estos intérpretes. La cuestión es que sólo se leía el *Pentateuco* completo, y los otros libros de manera fragmentaria. Ésta es la razón por la cual las homilías de Filón están basadas únicamente en esta parte.

Filón se concentra en la exégesis de un texto bíblico primario, aunque aporta textos secundarios para facilitar la comprensión del anterior. Con respecto a estos textos bíblicos secundarios, en unos casos aporta un lema secundario sólo a modo de ejemplificación de lo dicho, y no completando ningún tipo de información, mientras que en otros casos aporta lemas bíblicos que reciben el mismo tratamiento que el texto principal y son analizados e interpretados en todos sus elementos.

[28] R. Arnaldez, «L'influence de la traduction des Septante sur le commentaire de Philon», *op. cit.*, págs. 251-266.

[29] *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Iena, 1875, págs. 10 y 165.

[30] *Op. cit.*, vol. I, págs. 95-97. Véase también Nikiprowetzky, *op. cit.*, pág. 323.

Tipos de alegoresis filoniana

Los tipos de alegoresis que encontramos en Filón son: la interpretación cosmológica, la antropológica o moral, más frecuente que la anterior, y la mística, que es la exégesis propiamente filoniana y que versa sobre el misterio de Dios y el Lógoss y sobre las potencias y el itinerario místico del alma, que Filón en algún pasaje toma de otros, quizá de los Terapeutas o de otros espiritualistas judíos[31].

La idea de ver en la mitología hechos cosmológicos la encontramos ya en Plutarco[32]. Entre los judíos, aparece en la obra de Flavio Josefo. En Filón es frecuente este tipo de interpretación. El templo visible es la figuración del Templo de Dios, que es el mundo entero. Tiene como santuario la parte más santa de la naturaleza, el cielo, por objetos consagrados los astros, por sacerdotes, los ángeles que están al servicio de sus potencias, las almas invisibles.

Suele ser habitual en Filón el paso de la exégesis cosmológica a la antropológica mediante la aplicación de los mismos esquemas al mundo y al hombre. En el tratado *Sobre los sueños* tenemos dos ejemplos de este tipo. Uno de ellos es la interpretación de los cuatro pozos *(Gen.* 21, 25; 26, 19-23), que según la alegoresis cosmológica corresponden a los cuatro elementos que componen el cosmos. De ellos el cuarto, el cielo, es ilimitado e incomprensible *(Somn.* I 24). De la misma manera hay cuatro elementos en el hombre: el cuerpo, los sentidos, la razón y la mente rectora, de los que el último es el elemento incomprensible y el único que puede rendir homenaje al cuarto elemento sagrado del cosmos, el cielo. También en relación con la interpretación cosmológica de la escalera del ensueño de Jacob, tenemos una aplicación de ella al hombre en *Sobre los sueños* (I 146 ss.): el alma tiene como base el conocimiento sensible (lo terrestre) y como cúspide la mente más pura (lo celeste).

[31] J. Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría,* Madrid, 1962, pág. 161.

[32] *Sobre Isis y Osiris* 75.

El corazón de la enseñanza de Filón reside en el estudio de los misterios ocultos del mundo hipercósmico y el itinerario espiritual del alma que se eleva por encima del mundo visible y se introduce en el mundo de Dios. Allí solamente llegan los iniciados, que comprenden lo que constituye el núcleo de su enseñanza: el misterio de Dios, del Lógos y de sus potencias y la generación de las virtudes perfectas. De ahí que el tipo más importante de alegoresis filoniana sea precisamente la alegoresis mística.

En el libro primero *Sobre los sueños* (181) Filón habla del dogma de la inmortalidad del alma, en que resume en realidad lo expuesto en todo el libro sobre el 'viaje' del alma al cuerpo como tierra extranjera y el viaje místico del asceta hacia la contemplación de Dios[33]. Se plantea como tema principal el 'viaje místico' de Jacob desde el pozo del Juramento hacia Jarán y su estancia en Betel. En este tratado encontramos la historia completa desde sus ancestros y la interpretación de sus 'viajes'. Téraj, el padre de Abraham «murió en Jarán» *(Gen.* 11, 32), es decir, murió en el cuerpo, la 'metrópolis de los sentidos', pues Jarán se interpreta como 'excavado' o 'caverna', al haber sido el cuerpo excavado para recibir los órganos de los sentidos *(Somn.* I 41-42), y nunca llegó a evolucionar desde ese estadio *(ibid.*

[33] Sobre la inmortalidad y el viaje de Ulises interpretado alegóricamente como el retorno de ésta, véase F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque,* París, 1956, págs. 392, 398-404, esp. 414-418.

I 48). Pero al menos había emigrado de la tierra caldea, que es la observación de la naturaleza *(ibid.* 52, 161 y 188). Cuantos quieren comprender el mundo invisible, son conducidos por el espectáculo del mundo visible. El viaje a Jarán es el «conocerse a sí mismo» [34], pasar de la investigación de la naturaleza —Caldea— a la investigación de los sentidos: «esto es lo que los hebreos llaman Téraj y los griegos Sócrates» *(ibid.* 58). Téraj sólo llegó a oler la virtud —su nombre significa 'reconocimiento del olor', 'olfato'—. Al representar el concepto de «conocerse a sí mismo», es un árbol bien crecido para que los amantes de la virtud recolecten el fruto del conocimiento sensible, para más adelante dirigirse a un objeto de contemplación superior, dejando atrás Jarán, la percepción *(ibid.* 58-59). Y eso hizo Abraham, se fue de Jarán *(Gen.* 12, 4), o sea, retornó a la patria, y esto es lo que Filón interpreta como el retorno del alma al mundo inteligible, la doctrina platónica del alma. Abraham renunció a sí mismo después de haberse conocido, para así conocer al que Es *(ibid.* 60).

En cuanto a Jacob, ha salido del pozo del Juramento, que es la 'ciencia' o la 'sabiduría', lugar excelente e ilimitado en su espacio, y se dirige a una tierra extranjera, al cuerpo *(ibid.* 42-43). El asceta no soporta vivir en los sentidos más que un breve período de tiempo y ha de retornar al hogar. Se trata del alma y el abandono del cuerpo-prisión.

[34] J. G. KAHN, «Connais-toi même à la manière de Philon», *Rev. Hist. Phil. Relig.* 53 (1973), 293-307; H. D. BETZ, «The Delphic Maxim, *gnôthi sautón* in Hermetic interpretation», *Harvard Theological Studies* 63 (1970), 465-484, esp. 477-482; A. V. NAZZARO, «Il *gnôthi sautón* nell'epistemologia filoniana», *Ann. Fac. Lett. Fil. Univ. Napoli* 12 (1969-70), 49-86: para Filón es una reflexión lúcida sobre las propias facultades y las posibilidades espirituales.

Es entonces cuando se produce la transformación, desaparece la luz de la percepción y aparece la de la razón *(Somn.* I 109-119). Entonces comienza el verdadero camino hacia la contemplación de Dios.

La alegoresis mística filoniana presenta dos tríadas de personajes de las Escrituras para representar el itinerario que conduce al alma hacia el conocimiento del Dios de la Revelación [35]. Pero hay que tener en cuenta que, a pesar de la identificación de los patriarcas con ideas filosóficas elevadas, Filón no rechaza su historicidad.

La primera tríada está compuesta por Enós, Enoc y Noé y es la menos importante [36]. Enós es símbolo de esperanza, que es la primera semilla de la gracia, que introduce al itinerario espiritual. Enós significa 'hombre' y es al hombre verdadero al que busca Dios. Enoc, por su parte, simboliza la penitencia y la soledad, necesarias en el camino. Noé, el justo, es el que sobrevive a la destrucción del mundo pecador e inaugura la segunda creación.

La segunda tríada, que es la que nos interesa, es la que se recoge en el libro primero *Sobre los sueños* (166-188): Abraham, Isaac y Jacob. Abraham es el primer grado. Guiado por su fe comienza una serie de migraciones: primero de su cuerpo, simbolizado por Caldea *(Migr.* 1). Después emigra de la vida sensible, que es Jarán *(Abr.* 72 y *Somn.* I 60), y finalmente emigra del discurso, que es el dominio de la inteligencia discursiva *(Migr.* 2). Posteriormente se casa con Agar, que es la 'ciencia profana'. Desde este punto de vista, Abraham es la figura de la *didascalia*, la ciencia adquirida, que se opone a la ciencia infusa, pro-

[35] DANIÉLOU, *op. cit.*, págs. 162-167.

[36] *Abr.* 7-47 y *Praem.* 7-23.

metida a los perfectos *(Praem.* 27). Después se casó con Sara, la 'ciencia de la revelación' y Dios se le revela progresivamente *(Abr.* 100).

La segunda etapa está representada por Jacob, a pesar de ser el tercero genealógicamente. Una aclaración de este salto la encontramos en *Somn.* I 166-170. Éste representa el esfuerzo ascético, es el forjado por el ejercicio. Es el alma que conoce dónde está la realidad y se pone en camino hacia ella. Ésta es la etapa del progreso. La lucha contra las pasiones ha de llevar a la *apátheia*, carencia de pasión. Así, duerme el amante de la virtud en el sueño de la vida de la percepción y despierta en la vida del alma y descansa su merecida tranquilidad tras la lucha contra las pasiones y males *(Somn.* I 176).

A continuación viene Isaac, cuyo nombre significa 'risa'. Es el que tiene ciencia infusa, el *automathḗs*, autodidacta, que tiene una naturaleza que se escucha a sí misma *(Somn.* I 168), porque la raza que posee ciencia infusa no tiene necesidad de instrucción ni de áscesis. Veremos más adelante la importancia de esta tríada en la estructura del tratado *Sobre los sueños*.

Etimología: Antecedentes de Filón

Es importante hablar del fenómeno de la etimología en relación con la alegoresis al ser tantos los nombres que aparecen interpretados en los tratados *Sobre los sueños* y *Sobre José*.

Ya en los intérpretes de Homero encontramos el intento de confirmar sus teorías haciendo sufrir a las palabras violentas contorsiones y deformando y transformando su etimología. Se entregaban a increíbles fantasías, e incluso daban varias etimologías a la misma palabra. Esta 'enfermedad etimológica', como la llama Buffière [37], se encuentra en «estado endémico» a lo largo de toda la Antigüedad. En el siglo v hubo una gran polémica entre la escuela de Heráclito y la de Demócrito sobre el origen del lenguaje: las palabras, ¿se aplican a las cosas por convención o por naturaleza? Los de la escuela de Heráclito se inclinaban por la segunda opción y los estoicos recibieron de ellos esta 'manía' de apoyar sus doctrinas sobre la ciencia del lenguaje. Por su parte, Demócrito pensaba que la existencia de homónimos y sinónimos demostraba que no había correspondencia entre las palabras y la naturaleza de lo que representaban [38]. Los pitagóricos eran partidarios del origen natural. Los nombres se adaptan tan bien a las cosas, la relación es tan estrecha entre el sentido etimológico y el sentido real, y entre la idea y el sonido, que el inventor del lenguaje es uno de los seres humanos más sabios [39]. Para Platón las etimologías son una variedad de los mitos, una imagen, un reflejo, apenas transformado, de las cosas. Aristóteles toma partido por el origen convencional de las palabras, pero la Stoa lo hace por el natural.

Así, desde los primeros discípulos de Heráclito hasta Proclo, la etimología no ha cesado de auxiliar a la exégesis alegórica, siendo la confirmación definitiva que aporta a sus hipótesis la voz de la naturaleza. Las etimologías hebreas ya se daban en el Antiguo Testamento y tienen una larga tradición en la literatura judía. En el mundo judeo-helenístico encontramos también este uso al servicio de la alegoresis en Aristobulo.

[37] *Op. cit.*, pág. 61.

[38] Documentado en PROCLO, *Comentario al «Crátilo».* XVI 5-8.

[39] A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, París, 1915, págs. 280-281.

En esta línea encontramos a Filón de Alejandría[40]. La exégesis filoniana se funda en las teorías pitagóricas del lenguaje. El *nomothétēs* Moisés estableció los nombres, que son revelaciones expresivas de las cosas. Los que instituyeron los nombres eran indudablemente sabios y los nombres eran como espejos que reflejaban las realidades[41]. Los nombres que pueden haber sido impuestos de manera inapropiada no se deben a Moisés[42]. Un cambio de nombre implica cambio de carácter, como en el caso de Jacob y de Abraham, pero un cambio de carácter se puede dar sin que se produzca un nombre de carácter[43].

Filón normalmente se concentra en la etimología de nombres hebreos, y a veces los interpreta a partir del griego, aunque esto no es lo habitual. Los nombres hebreos los suele explicar por etimologías a partir de la misma lengua.

El siguiente problema sería dilucidar de dónde sacó Filón las 166 etimologías que reúne en su obra. Se piensa en una lista onomástica de que Filón dispuso, con todos los nombres propios que aparecen en los LXX. Tales listas se conocen por fuentes cristianas tardías, como San Jerónimo, la *Onomastica Sacra* y algunos papiros. Además, algunas etimologías se explican por lecturas falsas, lo cual implica una tradición con errores de escriba, a la que se añaden posibles fallos de lectura por parte de Filón.

[40] Un importante trabajo sobre este tema es el de L. L. Grabbe, *Etymology in Early Jewish Interpretation. The Hebrew Names in Philo*, Atlanta, 1988, y otro es el de A. Hanson, «Philo's Etymologies», *Journal Theol. Stud.* n. s.,18 (1967), 138.

[41] *Quaest. Gen.* IV 194.

[42] *Agr.* 1-2, *Quaest. Gen.* II 77 y IV 176.

[43] *Abr.* 81, *Cher.* 4, *Mut.* 59, 65, 70, 76, 123.

Para Hanson[44], las etimologías de Filón son de tres tipos: 1) las derivadas obviamente del hebreo; 2) las derivadas del hebreo con métodos tortuosos, por tanto implicando un conocimiento escaso de la lengua; 3) las derivadas del hebreo de manera delirante por un absoluto desconocimiento de la lengua. Junto a estos tres tipos de etimologías habría que considerar las que Filón deriva de la lengua griega.

El tratado «Sobre los sueños»

Queremos presentar tres aspectos básicos de este tratado que nos llevarán a entender su estructura, dado que, como ya dijimos, se trata de un tratado incompleto. El estudio de la terminología filoniana sobre el fenómeno del sueño, la clasificación de sueños que expone Filón y la alegoresis mística y, en concreto, la segunda tríada compuesta por Abraham, Isaac y Jacob, nos dan la clave del contenido del primer libro perdido *Sobre los sueños*.

En primer lugar, comenzaremos con la terminología hablando del término *hýpnos*, que designa el estado de sueño. Encontramos una acepción de fenómeno natural, como estado de descanso del cuerpo en que los sentidos se relajan (*Leg.* III 183) y están inactivos (*Abr.* 154), que además es una necesidad para el cuerpo (*Ebr.* 131; *Spec.* II 103) y aparece en oposición a la vigilia, en sentido metafórico, comparado a la ebriedad y otras enajenaciones, como un estado de extravío y aturdimiento (*Ebr.* 204). Esta obnubilación se encuentra también utilizada como metáfora de la vida de los insensatos, que no diferencian el bien del mal, sumidos como están en un sueño profundo (*Somn.* I 121; *Congr.* 81).

[44] *Op. cit.*, págs. 106, 113.

En un contexto filosófico, *hýpnos* se define como un estado psíquico en que el alma, liberada del yugo del contacto con el exterior por medio de los sentidos, entra en trance y es capaz de recibir cierto tipo de imágenes y revelaciones (*Abr.* 70; *Somn.* I 165). Aparece opuesto al estado de vigilia, en que los sentidos oscurecen toda actividad de la mente y viceversa, durante el sueño, los sentidos se ven oscurecidos por la actividad del alma (*Somn.* I 79-80; *Leg.* II 26, 30). Es, por tanto, una retirada del alma a sí misma, un alejamiento del mundo (*Spec.* I 298; II 103) que le permite tener una capacidad prognóstica (*Somn.* II 1) y recibir mensajes divinos (*Mos.* I 289; *Somn.* I 1).

Si comparamos estas diferentes concepciones del sueño con las que de éxtasis expone Filón en su tratado *Quis rerum divinarum heres sit* 249-266, encontramos cierto paralelismo: el éxtasis psico-patológico es el sueño de la locura y la ebriedad (*Ebr.* 204); el éxtasis como aturdimiento es el sueño en el sentido metafórico como la vida de los hombres que viven en perpetua obnubilación y no ven la verdad (*Somn.* I 121; *Congr.* 81); el sueño de la inteligencia es el sueño o éxtasis de Adán (*Leg.* II 31) y, por último, el éxtasis profético corresponde al sueño como estado en que el alma adquiere una capacidad prognóstica o puede recibir mensajes divinos (*Spec.* II 103; *Somn.* II 1; *Migr.* 190; *Mos.* I 289).

Las visiones que se reciben durante el sueño son de dos tipos: falsas o verdaderas. El término *enýpnion* denomina normalmente los ensueños falsos, las visiones carentes de predicción, o aquellas tras las que no se encuentra la mano de Dios. En algún caso, encontramos también el término *óneiros* en este uso, pero lo normal es que este último denomine los ensueños verdaderos.

En su uso metafórico, *enýpnion* y *óneiros* tienen un sentido semejante al que veíamos en *hýpnos*: la vida como sueño, la vida de los hombres que no saben juzgar, además de ser símbolo de lo fugaz, lo incierto, lo efímero.

En el estado de sueño extático, el alma del sabio recibe mensajes divinos, denominados con el término *óneiros*. En este estado, los sentidos de la percepción quedan oscurecidos, duermen, mientras que los verdaderos sentidos, los del alma, despiertan para la contemplación. Este estado se compara con el cosmos, en la habitual relación filoniana del microcosmos (el hombre) con el macrocosmos (el universo), y el estado de sueño es como una iluminación de los asuntos celestes, que están en relación con los del alma, mientras que la vigilia es la iluminación por medio del sol material de las cosas terrestres, por lo que los astros quedan oscurecidos.

En cuanto al fenómeno de los sueños, otra cuestión que es conveniente tratar en relación con este tratado es la de la clasificación. Filón nos presenta una clasificación tripartita que parece ser de origen estoico y que diferencia los sueños en función de su fuente u origen: los dioses, los démones y el alma, por medio de su conexión con el alma del universo, que le permite ver la coherencia de las cosas y conocer el futuro[45]. En el siglo I a. C., encontramos este sistema en una obra del estoico Posidonio, hoy perdida, *Sobre la mántica*, y que Cicerón recogió[46]: «De tres maneras piensa Posidonio que los hombres pueden soñar por impulso divino: en primer lugar, el alma es clarividente por sí misma, en segundo lugar, el aire está lleno de almas inmortales, selladas con el sello de la verdad, y en tercer lugar, los dioses mismos conversan con los durmientes».

[45] Fragmentos de los estoicos: *SVF* III 605 (Hermipo de Berito), *SVF* II 1198 (= Calcidio, *Comentario al «Timeo»* 251).

[46] *Sobre la adivinación* I 64.

La clasificación de Posidonio la heredaron, además de Filón, otros autores como Jámblico, Tertuliano y Prudencio[47].

La primera categoría de Cicerón-Posidonio corresponde a la tercera de Filón (II 1): el alma misma provoca la visión, entrando en un estado especial de trance durante el sueño. La segunda de Cicerón-Posidonio la encontramos en Filón, en cierto modo alterada (I 2, I 190 y también en II 2): los espíritus inmortales de que está lleno el aire, los ángeles en Filón, provocan el ensueño. La tercera clase de Cicerón-Posidonio aparece en Filón (I 2 y II 2): Dios envía los ensueños. Son los ensueños puramente divinos.

Esta clasificación de sueños se ha tratado de poner en relación con otras clasificaciones de la Antigüedad[48], que encontramos en autores como Artemidoro, Macrobio y Calcidio[49]. No creemos que estas clasificaciones y la estoica tripartita estén en conexión, sino que son diferentes tradiciones de clasificación, con diferentes orígenes y objetivos.

La manera en que nos presenta Filón esta clasificación es interesante y, al tiempo, nos ayuda a reconstruir la es-

[47] Jámblico, *Sobre los misterios* III 2; Tertuliano, *Sobre el alma* 47, 1-3; Prudencio, *Cathemerinon* 6.

[48] Sobre el estudio de estas clasificaciones remitimos a las siguientes obras: C. Blum, *Studies on the Dream Book of Artemidorus,* Upsala, 1936; D. Corno, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae,* Milán, 1969; A. H. M. Kessels, «Ancient Systems of Dream Classification», *Mnemosyne,* Ser. IV 22 (1969), 389-424; J. H. Waszink, «Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Chalcidius und ihre Quellen», *Mnemosyne,* III 9 (1941), 65-85 y, del mismo, «Porphyrios und Numenios», *Porphyre, Entretiens de la Fondation Hardt,* XII, Ginebra, 1965, 35-83.

[49] Artemidoro, *La interpretación de los sueños* I 1; Macrobio, *Comentario al sueño de Escipión* I 3, 1-10; Calcidio, *Comentario al «Timeo»* 249-256.

tructura de su tratado. Dedicó a cada clase de ensueño un libro del mismo, por lo que podemos tener la seguridad de que constaba en total de tres, de los cuales nos falta tan sólo el primero, dedicado a los ensueños cuya fuente es directamente Dios. Pero el contenido de cada libro está también en relación con esta clasificación. Como ya se ha visto, el principal cometido de Filón es presentar una interpretación alegórica de las Escrituras, y en este caso nos encontramos con los pasajes que contienen sueños en el *Génesis.* El libro primero de los conservados contiene un comentario de los sueños de la escalera al cielo y de los rebaños de Jacob, personaje que, junto con Abraham, puede considerarse núcleo de este libro. Son los sueños enviados por los ángeles a las almas que se encuentran en proceso de perfeccionamiento ascético. Como se ha visto antes, Abraham y Jacob son, en la tríada mística filoniana, los dos primeros escalones en el camino a la contemplación, y son los que se ejercitan. El libro segundo conservado está dedicado al comentario de los sueños de la historia de José: los sueños de las gavillas y las estrellas, los de los sirvientes del Faraón y los de este último. El núcleo de este libro es José, patriarca que queda fuera de la tríada mística precisamente por no estar su alma preparada para la contemplación, por lo que sus ensueños son confusos y nada claros. Son los sueños que ve el alma cegada por la vanagloria o por las pasiones. El defecto más importante de José es la vanagloria, que no le permite conocer su insignificancia, y este acto de humildad es condición básica para iniciar el camino hacia la verdad y la virtud.

El contenido del libro primero tendría que ser un sueño que se encontrara entre *Gen.* 17, último pasaje comentado en el tratado *De mutatione nominum,* inmediatamente precedente a *Sobre los sueños,* y *Gen.* 27, primer pasaje co-

mentado en este último. El personaje central del libro habría de ser Isaac, por ser el escalón más alto en la tríada mística, el alma perfecta que es merecedora de tener una visión de Dios directa, por tanto, un ensueño del primer tipo. Por consiguiente, podemos deducir que la visión de Isaac de *Gen.* 26, 2-5, pudo ser objeto de comentario del libro primero perdido. El único problema que presenta esta visión es que no se da durante el sueño, sino durante un estado de vigilia, y es un trance extático. Pero dado el tratamiento semejante que Filón da a estos dos estados, según hemos visto en el estudio de la terminología, no es una hipótesis imposible. Rechazamos por tanto la hipótesis que tradicionalmente se ha mantenido [50] de que el contenido del comentario alegórico del libro primero era el sueño de Abimelec, de *Gen.* 20, 3, por ser este personaje de alma ascéticamente imperfecta, lo que imposibilita una visión directa de Dios.

En resumen, el tratado *Sobre los sueños* estaba en origen constituido por tres libros, de los cuales el primero se nos ha perdido. De ellos, cada uno estaba dedicado a un tipo de sueño de la clasificación tripartita, que se correspondía a su vez con un tipo de alma, que, en función de su perfección ascética, era merecedora de visiones más o menos elevadas. Los representantes de estos grados de áscesis son Isaac, Abraham y Jacob y, en último lugar, José, junto con el Faraón y sus sirvientes, y los sueños de estas almas son objeto de comentario en los libros correspondientes. De esta manera queda también rechazada la afirmación de

[50] L. Massebieau y L. Cohn, «Einleitung und Chronologie der Schriften Philos», *Philologus Supplement Bd.* 7 (1899), 387-436, recogida, entre otros, por R. Goulet, *La Philosophie de Moïse*, París, 1987, págs. 17-18.

Eusebio de Cesarea de que el tratado *Sobre los sueños* constaba de cinco libros.

El tratado «Sobre José»

Como prefacio a su exposición de la Ley, Filón hace una presentación de la Ley de la Naturaleza a través de las vidas de los patriarcas. Quería que este tratado, la vida de un gobernante, siguiera a los tratados sobre otros tres patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob. Pero no encaja en el marco que establece. La vida política puede amenazar a la vida en la virtud.

Este tratado, en su mayor parte, es una paráfrasis bíblica, que demuestra que José vivió en la virtud, la nobleza y la piedad. Utilizando los ensueños del *Gen.* 37, 5-11, presenta el peligro moral a que está expuesto el político: afán de dominio, que es signo de iniquidad e injusticia. Sin embargo, es importante la escena con la mujer de Putifar (40-53). Aquí José demuestra su inmunidad al requerimiento sexual de una mujer y también a los atractivos del poderío político, puesto que le reprime un sentimiento profundo de justicia. Se presenta a José como un verdadero amigo de la justicia.

El primer bloque alegórico aparece en 28-36. Se tratan los aspectos negativos de la vida política. El nombre de José, que Filón traduce como 'adición', indica que la política es una adición necesaria a la naturaleza, por la falta de unión que existe entre los pueblos de la tierra.

La túnica bordada de José simboliza que la vida política es variada y compleja y el político debe variar sus acciones en función de las personalidades, circunstancias, motivos, conductas, ocasiones y lugares. La venta de José como un esclavo simboliza que el político es realmente el

esclavo de aquellos a quienes gobierna. El que José fuera devorado por las fieras simboliza para Filón (lo mismo que en *Somn.* II) que el político puede ser devorado por la vanagloria. En este primer bloque alegórico, la alegoría queda en el plano político. En cambio, en el segundo bloque (58-79) introduce la idea de conflicto entre la razón, por un lado, y la irracionalidad y la percepción, por otro. Se refiere otra vez a esta lista de peligros para el político. José no era invulnerable a las tentaciones del poder desmedido, de la iniquidad e injusticia.

El tercer bloque (125-156) describe al político como el único capaz de utilizar la razón y la sabiduría y rescatar a aquellos cuyas cualidades racionales están insensibilizadas por la forma de vida que se parece a un sueño.

La finalidad de este tratado es diferente a la del tratado *Sobre los sueños*, al no tratar de clasificación de ensueños en sí o de los ensueños de José, sino de la figura de este patriarca. Las diferencias en el tratamiento del mismo en los dos tratados ha planteado muchas dudas y ha dado pie a muchas hipótesis [51]. En *Sobre José,* éste es un modelo de gobernador, que combina la virtud con la nobleza y la piedad; sin embargo, en el tratado *Sobre los sueños*, José es criticado por su vanagloria, presunción, falsedad, codicia, corrupción e inconstancia.

Las inconsistencias en Filón con respecto a la figura de José en estos dos tratados son atribuidas por W. Bousset [52] al uso sin criterio de diferentes fuentes. En cambio, Massebieau y Bréhier [53] lo atribuyen al clima político de Alejandría. *Sobre José* refleja el período de paz en que fue escrito, mientras que *Sobre los sueños* refleja el período de tensiones entre los judíos y los romanos, y la figura de José simboliza al gobierno romano. E. R. Goodenough [54] supone en ambas obras dos finalidades diferentes, según el tipo de lectores a que iban dirigidas. En *Sobre José* insinúa a los lectores gentiles la filosofía política que los judíos consideraban propia, y en *Sobre los sueños,* Filón muestra a los judíos el odio más virulento a los romanos. Sandmel [55] invierte la secuencia que Massebieau y Bréhier postulan del orden cronológico de los tratados. Considera *Sobre José* una obra inútil de la vejez, mientras que *Sobre los sueños* sería una obra de una etapa más fructífera de sus estudios. Las discrepancias, según éstos, se deben por tanto al largo intervalo de tiempo que separa las obras. Pero Hamerton-Kelly [56] dice que no se puede exigir a un autor de sesenta y cuatro tratados una perfecta consistencia, y sugiere que se debe buscar una coherencia literaria y teológica más profunda. V. Nikiprowetzky [57] opina que las contradicciones se deben a que no vemos las obras como están planteadas, a diferente nivel, ni enfocamos correctamente el análisis.

Queremos concluir esta cuestión sobre el doble tratamiento de José presentando nuestro parecer. Muchos estu-

[51] Sobre este tema, véase J. M. Bassler, «Philo *on Joseph*», *Journal Stud. Judaism* 16, 2 (1985), 240-255.

[52] *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Gotinga, 1915 (Hildesheim, 1975).

[53] «Essai sur la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon», *Rev. Hist. Rel.* 53 (1906), 25-64, 164-185, 267-289.

[54] *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven, 1938, pág. 62.

[55] *Op. cit.*, pág. 64.

[56] «Sources and traditions in Philo Judaeus», *Studia Philoniana* 1 (1972), 3.

[57] *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, 1977, págs. 170 y sigs.

diosos de Filón consideran que uno de los problemas que éste presenta es el del equilibrio entre la vida contemplativa y la vida activa[58]. Este Filón que trata de encontrar el equilibrio nos presenta también las dos caras de José desde los dos puntos de vista, los dos extremos de la balanza: el José visto desde la vida contemplativa y en la escala de valores de la mística filoniana, y el José político, visto desde esta vida activa de la que Filón también participó. El primer caso lo encontramos en el tratado *Sobre los sueños*, y el segundo, en el *Sobre José*.

La figura de José en el *Sobre los sueños* se encuentra en una escala de valores que sólo aprecia el esfuerzo ascético, y la posición de este patriarca con respecto a la tríada mística formada por Abraham, Jacob e Isaac adquiere un contraste negativo. José queda fuera y representa el escalón mínimo en el camino hacia la verdad y la virtud. No ha de extrañarnos entonces una visión desfavorable de su vida.

En cambio, el marco del tratado *Sobre José* es muy diferente. El enfoque es otro, presentándosenos al hombre político, representante del pueblo elegido entre los egipcios. Esta comparación da lugar a una exposición mucho más favorable de la figura de José, puesto que se exaltan sus valores como político justo, honrado, imparcial, generoso e incorrupto. Son, por tanto, dos planteamientos diferentes con dos resultados diferentes, lo cual ejemplifica además la utilización personal de Filón del texto bíblico para justificar sus fines literarios y filosóficos.

Sólo queda comentar el modelo político que Filón nos presenta en su tratado *Sobre José*. José representa al gobernante justo e incorrupto, contrapuesto sin duda al modelo de gobernante que representaban los romanos a los

[58] E. R. Goodenough, *The Politics of Philo, op. cit.*, págs. 66-67.

ojos de la comunidad judía de Alejandría. Es una visión totalmente distinta a la que nos presenta en el tratado *Sobre los sueños*, en que el político, como 'adición' del sabio, recibe un tratamiento peyorativo, pues su vida está vinculada al mundo de los sentidos, al cuerpo y a las pasiones. Pero en *Sobre José* recibe un tratamiento positivo.

El ideal de político en Filón se remonta al ideal del político dueño de sí mismo, victorioso sobre el placer, que controla sus pasiones, entregado a sus deberes como gobernante, que pertenece a una ideología común que se remonta a Platón[59], Jenofonte[60] e Isócrates[61].

Filón se opone a toda forma de culto al emperador, por considerarlo como una vuelta al culto de los ídolos, una impiedad y ofensa al verdadero Dios. De esta manera, arremete contra los alejandrinos por haber permitido que Calígula se impusiera como un Dios[62]. Sin embargo, cree que el monarca tiene un poder divino, que ha sido elegido y privilegiado por Dios, idea que parece haber sido heredada del neopitagorismo[63].

El trato que Filón da a José coincide con el ideal del monarca helenístico[64], que se encuentra ya en el ideal platónico del buen monarca[65] y en la noción de un rey de naturaleza superior, preparado para su papel por la providencia divina[66]. Encontramos en José las características del

[59] *República* 389D, 431D, 580C, *Gorgias* 521-522.

[60] *Agesilao* 10, 2, *Ciropedia* IV 2, 45.

[61] *A Nicocles* II 29, *Evágoras* IX 29.

[62] *Somn.* II 70.

[63] *Legatio ad Gaium* 50, 56. E. R. Goodenough, *The political philosophy of hellenistic Kingship*, New Haven, 1928.

[64] E. R. Goodenough, *The Politics of Philo*, págs. 42-63.

[65] *Leyes* IV 709.

[66] *Jos.* 4, 38.

modelo de monarca helenístico: majestad, autoridad, bondad, filantropía y grandeza de alma, que se manifiestan a lo largo de su vida[67].

[67] *Jos.* 165, 267, 269, 240, 166.

NOTA TEXTUAL

SOBRE LOS SUEÑOS

	EDICIÓN DE COLSON WHITAKER	TEXTO ADOPTADO
I 8	θατέρᾳ	θήρᾳ (WENDLAND)
I 20	ἀντιπεριισταμένοις	ἀντιπεριιστάμενος (WENDLAND, mss.)
I 129	χειροδετεῖ	χειροδοτεῖ (mss.)
I 137	περιγείων	στοιχείων (COHN)
I 156	χρωμένη	χρωμένων (WENDLAND)
I 186	ἐν τῷ χειροτονηθέντι κατά τὰς θείας χορηγίας (mss.)	ἐν τῷ ⟨αἰσθητῷ⟩ χαραχθέντα κατὰ τὰς θείας χάριτας (WENDLAND)
I 203	τοὔνομα	τὸν εὑρόντα (MANGEY)
II 6	κύκλον	κύκλον ⟨ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ λέγει γὰρ⟩ (WENDLAND)
II 52	Laguna	τῷ δὲ θέρει ἀναψύχουσα (HOESCHEL)
II 65	ἀσκηταὶ τὸ	ἀσκηταὶ ⟨τὸν⟩ τὸ (ADLER)
II 65	⟨εἶτα⟩	⟨εἶτα καὶ⟩ (ADLER)
II 161	ἡττημένος δὲ	ἡττημένος δὲ ⟨ὕπνου⟩ (WENDLAND)
II 189	οὔδε ἄνθρωπος	οὔτε ⟨οὖν θεὸς οὔτε⟩ ἄνθρωπος(WENDLAND)
II 216	ἐν τῷ ἄχει	ἐν τῷ ὄχθῷ (ADLER)
II 231	ἀλλὰ λειτουργὸς θεοῦ	τί ἄλλο ἢ λειτουργὸς θεοῦ (WENDLAND)
II 240	οὗτος	οὕτως (WENDLAND)
II 240	εἰλάξεται ποταμῷ	εἰλάξεται ⟨λόγος⟩ ποταμῷ (MANGEY)

	Edición de Colson Whitaker	Texto adoptado
II 245	ὡς εἶπέ τις	⟨μᾶλλον⟩ (Hoeschel) ὡς ἂν εἴποι τις (Mangey)
II 287	ὀχλοκρατίας	ὀχλοκρατίας τῆς αἰτίας κακῶν μεγίστων (Wendland)

Seguimos el texto establecido por Colson y Whitaker (Loeb Classical Texts) para el tratado *Sobre José,* sin apartarnos en ningún lugar.

BIBLIOGRAFÍA

Principales ediciones y traducciones del texto de Filón:

R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées par —, París, 1960-66: tome 19, *De Somniis*, introduction, traduction et notes par P. Savinel, París, 1962; *De Iosepho*, introduction, traduction et notes par J. Laporte, París, 1964.

L. Cohn, P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Berlín, 1886.

L. Cohn, I. Heinemann, M. Adler, W. Theiler, *Philo von Alexandria. Die Werke in Deutscher Übersetzung*, VII Bd., Berlín, 1962.

F. H. Colson, G. H. Whitaker, *Philo with an English translation*, Londres, 1963.

Las obras completas de Filón de Alejandría, traducidas al castellano por J. M. Triviño, vols. I-V, Buenos Aires, 1975-76.

Bibliografías sobre Filón:

E. R. Goodenough, H. L. Goodhart, «A General Bibliography of Philo Iudaeus», *The Politics of Philo Iudaeus*, Hildesheim, 1967.

A. V. Nazzaro, *Recenti Studi Filoniani (1963-70)*, Nápoles, 1973.

R. Radice, D. T. Runia, *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1937-1986*, Leiden-Nueva York-Copenhague-Colonia, 1988.

Estudios:

M. Adler, *Studien zu Philon von Alexandria*, Breslau, 1929.

R. Arnaldez, «L'influence de la traduction des Septante sur le commentaire de Philon», en R. Kuntzmann, J. Schlosser (eds.), *Études sur le judaïsme hellénistique. Congrès de Strasbourg (1983), Lectio Divina,* 119, París, 1984, 251-266.

—, «La Bible de Philon d'Alexandrie», en C. Mondésert (ed.), *Le monde grec et la Bible*, París, 1984, 35-54.

J. M. Bassler, «Philo *On Joseph*», *Journ. Stud. Judaism* 16, 2 (1985), 240-255.

B. Belletti, «La concezione dell'estasi in Filone di Alessandria», *Aevum* 57 (1983), 72-89.

—, «La dottrina dell'assimilazione a Dio in Filone di Alessandria» *Riv. di Filosofia neo-scolastica* 74 (1982), 419-440.

E. J. Bickermann, *The Jews in the Greek Age*, Londres, 1988.

G. Björk, «*Onar ideîn*. De la perception de rêve chez les anciens», *Eranos* 44 (1946), 306-314.

C. Blum, *Studies on the Dream Book of Artemidorus*, Upsala, 1936.

A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, NuevaYork, 1975.

P. Boyancé, «Études Philoniennes», *Rev. Ét. Gr.* 76 (1963), 64-110.

A. Bravo, «La interpretación de los sueños: Onirocrítica griega y análisis freudiano», en *Tradición clásica y siglo XX*, Madrid, 1986, 125-139.

E. Bréhier, *Les idées philosophiques et réligieuses de Philon d'Alexandrie*, París, 1902, 1925.

B. Büchsenschütz, *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, Berlín, 1868.

F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956.

A. J. Cappelletti, *Las Teorías del sueño en la Filosofía Antigua*, Caracas, 1987.

H. Chadwick, «Philo and the Beginnings of Christian Thought», en A. H. Armstrong (ed.) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, 133-192.

F. H. Colson, «Philo on Education», *Journal Theol. Stud.* 18 (1917), 151-162.

D. del Corno, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milán, 1969.

—, «Dreams and their interpretation in Ancient Greece», *Bull. Inst. Class. St.* 29 (1982).

I. Dambska, «Le problème des songes dans la philosophie des anciens grecs», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 1 (1961), 11-24.

J. Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría* (trad. esp.), Madrid, 1962.

H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlín, 1965.

—, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1934.

E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951 (=*Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1985).

—, «Supernormal Phaenomena in Classical Antiquity», en *The ancient concept of Progress and other essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, 1973.

E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, Berlín, 1953 *(BZAW* 73, 1953).

E. R. Goodenough, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt*, New Haven, 1929.

—, *By Light Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven-Londres, 1935.

—, «Essai sur la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon», *Rev. Hist. Rel.* 53 (1906).

—, «Philo and public life», *Journ. of Egyptian Archeology* 12 (1926), 77-79.

L. L. Grabbe, *Etymology in Early Jewish Interpretation. The Hebrew Names in Philo*, Atlanta, 1988.

A. Hanson, «Philo's Etymologies», *Journ. Theol. Stud.,* n. s. 18 (1967), 128-139.

H. A. Harris, *Greek Athletics and the Jews (Trivium Special Publications* 3), Cardiff, 1976.

M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, Londres, 1974.

J. G. Kahn, «Connais-toi même à la manière de Philon», *Rev. Hist. Phil. Religieuses* 53 (1973), 293-307.

A. H. M. Kessels, «Ancient Systems of Dream Classification», *Mnemosyne*, Ser. IV 22 (1969), 389-424.

—, reseña a C. A. Behr, *Aelius Aristides and The Sacred Tales*, Amsterdam, 1968, *Mnemosyne* 24 (1971), 102-104.

—, reseña a D. del Corno, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milán, 1969, *Mnemosyne* 25 (1972), 202-205.

—, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht, 1978.

J. LEIPOLDT, W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento* I, trad. L. GIL, Madrid, 1973.
A. A. LONG, «Stoic Readings of Homer», en R. LAMBERTON, J. J. KEANEY (eds.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton, Nueva Jersey, 1992, 41-66.
A. MADDALENA, *Filone Alessandrino*, Milán, 1970.
L. MASSEBIEAU, E. BRÈHIER, «Essai sur la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon», *Rev. Hist. Rel.* 53 (1906), 25-64, 164-185, 267-289.
—, «Le Classement des Oeuvres de Philon», *Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses*, París, 1889, 1-91.
J. MÉNARD, *La gnose de Philon d'Alexandrie*, París, 1987.
A. V. NAZZARO, «Il problema cronologico della nascita di Filone Alessandrino», *Rend. Acc. Arch. Nap.*, 38 (1963), 129-138.
V. NIKIPROWETZKY, «L'exégèse de Philon d'Alexandrie», *Rev. d'histoire et de philosophie religieuses* 53 (1973), 309-329.
—, *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, 1977.
J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, París, 1958.
M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Gotinga, 1959.
—, «Philon von Alexandreia», en *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1965, 305-383.
J. F. PRIEST, «Myth and Dream in Hebrew Scripture», en J. CAMPBELL (ed.), *Myths Dreams and Religion*, Dallas, 1970, 1988.
A. RESCH, *Der Traum im Heilsplan Gottes. Deutung und Bedeutung des Traums im Alten Testament*, Friburgo, 1964.
W. RICHTER, «Traum und Traumdeutung im AT», *Biblische Zeitschrift*, N. F., 7 (1963), 202-220.
D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, 1986.
—, «The Structure of Philo's Allegorical Treatises», *Vigiliae Christianae* 38 (1984), 209-256.
—, «Further Observations on the Structure of Philo's Allegorical Treatises», *Vigiliae Christianae* 41 (1987), 105-138.
—, «God and Man in Philo of Alexandreia», *Journ. Theol. Stud.* 39 (1988), 48-75.

S. SANDMEL, *Philo's Place in Judaism*, Cincinnati, 1956.
—, *Philo of Alexandria. An Introduction*, Nueva York-Londres, 1979.
J. SCHWARZ, «Note sur la famille de Philon d'Alexandrie», *Mélanges Isidore Lévy*, Bruselas, 1953, 591-620.
C. SIEGFRIED, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, Iena, 1875.
Songes, Les, et leur interprétation. Sources Orientales, 2, París, 1959.
E. STEIN, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia (BZAW* 51), Giessen, 1929.
J. TATE, «The Beginnings of Greek Allegory», *Class. Rev.* 41 (1927), 214-215.
—, «Cornutus and the Poets», *Class. Quart.* 23 (1929), 41-45.
—, «Plato and Allegorical Interpretation [1]», *Class. Quart.* 23 (1929), 142-154.
—, «Plato and Allegorical Interpretation [2]», *Class. Quart.* 24 (1930), 1-10.
—, «On the History of Allegorism», *Class. Quart.* 28 (1934), 109-112.
E. VANDERLINDEN, «Les divers modes de connaissance de Dieu selon Philon d'Alexandrie», *Mélanges de Science Religieuse* 4 (1944), 285-304.
R. G. A. VAN LIESHOUT, *Greeks on Dreams*, Utrecht, 1980.
J. H. WASZINK, «Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Chalcidius und ihre Quellen», *Mnemosyne* III 9 (1941), 65-85.
—, «Porphyrios und Numenios», en *Porphyre, Entretiens de la Fondation Hardt,* XII, Ginebra, 1965, 35-83.
R. WILLIAMSON, *Jews in the Hellenistic World: Philo*, Cambridge, 1989.
D. WINSTON, «Philo's Ethical Theory», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt,* II 21. 1 (1984), 372-416.
H. A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols., Cambridge (Mass.), 1947, 1962.

«SOBRE LOS SUEÑOS» O
«SOBRE EL HECHO DE SER ENVIADOS
POR DIOS LOS ENSUEÑOS»

LIBRO I

El libro precedente[1] contenía, entre los ensueños en- 1
viados por Dios, los de la primera clase, por los que decíamos que la divinidad, por propia iniciativa, envía las imágenes de los sueños. En este tratado, en la medida de lo posible, expondremos los ensueños que acomoda la segunda[2]. La segunda clase es en la que nuestra mente, mo- 2
viéndose juntamente con la del universo, parece poseída e inspirada por Dios, de manera que es capaz de prever y pronosticar el futuro[3]. Un primer sueño propio de la clase

---

[1] Esta referencia es la que nos informa sobre la existencia de un libro primero perdido, que contenía una explicación de los ensueños enviados por Dios. El texto bíblico comentado en este libro se encontraría entre los pasajes 17 y 27 del *Génesis,* por ser el primero comentado en el tratado anterior al *De Somniis, De mutatione nominum,* y el segundo en la parte conservada del tratado aquí traducido.

[2] Esta clasificación tripartita de los ensueños la hereda Filón de la del estoico Posidonio de Apamea, que nos recoge CICERÓN en su tratado *Sobre la adivinación* (I 64). Contenía tres tipos de ensueños: los enviados por Dios, los enviados por los ángeles y los que el alma por sí misma ve. Los ensueños enviados por Dios los describe POSIDONIO de la siguiente manera: *quod ipsi di cum dormientibus colloquantur* («los dioses mismos conversan con los que duermen»).

[3] La segunda clase aparece descrita en POSIDONIO, *op. cit.*, de la siguiente manera: *quod plenus aer sit inmortalium animorum, in quibus*

3 indicada es el que aparece en la escalera del cielo: «Y tu-
vo un sueño: y he aquí una escalera apoyada firmemente
en la tierra, cuya cúspide llegaba al cielo, y los ángeles de
Dios subían y bajaban por ella. El Señor estaba fijo en ella
y decía: Yo soy el Dios de Abraham, tu padre, y el Dios de
Isaac. No temas. La tierra sobre la que duermes te la daré
a ti y a tu descendencia, y será tu descendencia como la
arena de la tierra, y se extenderá sobre el mar y hacia el
viento del Sur, hacia el Bóreas y el Oriente. Y en ti serán
bendecidas todas las tribus de la tierra y en tu descenden-
cia. Y he aquí que yo estoy contigo, custodiándote en to-
do camino por el que vayas. Y te devolveré a esta tierra,
porque no te abandonaré hasta que haya hecho todo cuan-
4 to te he dicho» *(Gen.* 28, 12-15). Es necesario un preám-
bulo a esta visión, pues, precisándolo, tal vez podremos
comprender fácilmente lo indicado por ella. ¿Cuál es,
pues, ese preámbulo? «Y salió Jacob —dice— del pozo
del Juramento y se dirigió a Jarán y encontró un lugar. El
sol se puso. Entonces tomó una de las piedras del lugar y
apoyó sobre ella su cabeza y durmió en aquel lugar» *(Gen.*
5 28, 10-11). Y a continuación viene el ensueño. Pues bien,
al principio hay que enfrentarse con estas tres dificultades.
En primer lugar, qué es el Pozo del Juramento y por qué se
llamó así; en segundo lugar, qué es Jarán y por qué, sa-
liendo de dicho pozo, fue directamente a Jarán[4]; y en ter-

tamquam insignitae notae veritatis appareant («el aire esta lleno de almas inmortales en las cuales aparecen como impresas las marcas de la verdad»). Sobre los ángeles o las almas inmortales habla Filón más adelante, en el párrafo 190.

[4] Se trata del 'viaje místico' de Jacob a Jarán. Esta última, para Filón, es símbolo de las sensaciones, por lo cual se ha de entender este viaje como un viaje al cuerpo. Como más adelante se verá, es el 'conocerse a sí mismo'.

cer lugar, cuál es el lugar y por qué, cuando se encuentra
en él, el sol se pone y él se echa a dormir.
Veamos, pues, acto seguido lo primero. Me parece que 6
el pozo es símbolo de la ciencia, pues su naturaleza no es
superficial, sino muy profunda. No se expone públicamen-
te, sino que suele esconderse de algún modo y hacerse in-
visible y no se encuentra fácilmente sino a duras penas con
muchos esfuerzos. Y esto se observa no sólo en las ciencias
que contienen grandes e infinitos conocimientos, sino tam-
bién en las más simples[5]. Elige el oficio que quieras, no el 7
más excelso, sino el más oscuro de todos, al que ningún
hombre libre educado en una ciudad se dedicaría volunta-
riamente, y que, en el campo, un esclavo practicaría de ma-
la gana, discutiendo con un amo difícil y de mal carácter,
que le fuerza a hacer muchas cosas contra su voluntad. Se 8
demostrará, pues, que no es simple esa actividad, sino com-
plicada, imposible de coger cazándola[6], difícil de descu-
brir, difícil de hacerse con ella, enemiga de la pereza, la
negligencia y la despreocupación, llena de diligencia y am-
bición, esfuerzos y preocupaciones. Por esto dicen los que
excavan que no han encontrado agua en este pozo *(Gen.* 26,
32)[7], puesto que acontece que los fines de las ciencias no
sólo son difíciles de encontrar, sino totalmente inencontra-
bles. Y por esto se hace uno más gramático o geómetra que 9
el otro, porque es imposible circunscribir con límites las

[5] Véase ORÍGENES, *Contra Celso* IV 44, pág. 537, AMBROSIO, *Sobre Isaac* IV 21.

[6] Leemos con Cohn y Wendland *thḗrāi*. Colson lee *thatéra* y Wendland conjetura *ou tēi rhāistṓnēi*.

[7] Aquí Filón deforma el texto bíblico para adaptarlo a sus necesidades. En realidad dicen que sí: «Aquel mismo día vinieron sus siervos y le comunicaron lo del pozo que habían abierto; le dijeron: 'Hemos encontrado agua'».

extensiones y aumentos de ellas. Pues siempre son más nu-
merosas que las cosas que nos llegan al conocimiento las
que sucesivamente se presentan y nos acechan, de manera
que aquel que se considera que ha alcanzado los límites del
saber, se ha quedado a medias, si se le juzga con otro cri-
terio y, según el juicio de la verdad, parece que acaba de
10 empezar. Pues la vida es breve, dijo alguien, y el arte es
grande [8], y quien conoce mejor su dimensión es el que pro-
fundiza en ella sin falsedad y excava en ella como en un
pozo. Por esto se cuenta [9] de uno que estando a punto de
morir, lleno ya de canas y de años, rompió a llorar, no por
cobardía por temor a la muerte, sino por su deseo de edu-
carse, porque apenas había entrado en los estudios cuando
11 debía abandonarlos definitivamente. Pues florece el alma
para el saber, cuando la lozanía del cuerpo se ha marchita-
do con el paso del tiempo. Pues es duro caer antes de al-
canzar la adolescencia y la juventud para la más exacta
comprensión de las cosas. Este pesar es algo común a to-
dos los amantes del saber, para quienes, sumándose a los
antiguos, surgen y brillan nuevos conocimientos, engen-
drando también muchos su alma, cuando no es estéril y sin
descendencia, y mostrando también muchos espontánea e
imprevisiblemente la naturaleza a los de perspicaz inteli-
gencia.

Así pues, el pozo de la ciencia, que no tiene límite ni
12 fin, es tal como se ha expuesto. Se ha de decir ahora por

[8] Hipócrates, *Afor.* I 1. Sobre esto, H. Baumgartner («*Vitam brevem esse, longam artem.* Das Proömium der Schrift Senecas *De brevitate vitae*», *Gymn.* 77 [1970], 320-323) dice que Filón y Séneca dependen probablemente de la diatriba estoica.

[9] Véase Aristón en Estobeo, IV 202 Mein. (*Stoicorum Veterum Fragmenta* I 399).

qué se llama pozo del Juramento (*Gen.* 26, 33). Las cosas
dudosas son juzgadas por un juramento y las cosas insegu-
ras se hacen seguras y las cosas faltas de crédito adquieren
credibilidad; de esto se sigue que no hay nada de lo que se
pueda estar tan seguro como de la naturaleza ilimitada e in-
finita del saber. Es bueno, pues, asociarse a quien discurre 13
sobre estas cosas sin haber prestado juramento. Pero el que
no es muy inclinado a la aprobación, que consienta con al-
guien que ha prestado juramento. Que nadie rehúse a pres-
tar este juramento sabiendo de seguro que, haciéndolo, se-
rá inscrito en las estelas de la gente fiel a su juramento.

Pero ya basta sobre esto. El siguiente punto sería exa- 14
minar por qué de los cuatro pozos cavados por las gentes
de Abraham e Isaac (*Gen.* 21, 25; 26, 19-23) el cuarto y úl-
timo se llamó 'Juramento'. Quizá Moisés quiere demostrar, 15
explicando por alegoría aquello, que hay cuatro elementos
de los que está compuesto este mundo, y también en noso-
tros mismos un número igual, de los que hemos sido crea-
dos y hemos sido modelados con forma humana. De ellos,
tres son por naturaleza comprensibles en cierto modo, pe-
ro el cuarto es incomprensible para todos los juicios [10]. Pues 16
acontece que todo en el mundo es estas cuatro cosas: la tie-
rra, el agua, el aire y el cielo, de las que unas han mereci-
do la suerte de ser difíciles de indagar, pero no absoluta-
mente imposibles de analizar.

[10] La alegoresis cosmológica en Filón suele estar relacionada con una alegoresis de tipo antropológico. Se aplica a un texto una misma interpretación en relación con el macrocosmos, y de manera paralela con el microcosmos, que es el hombre. Encontramos un caso parecido al presente en la alegoresis de *Gen.* 15, el sacrificio de los animales partidos, en *Quaest. Gen.* III 4.

17 Pues de la tierra, sabemos que es un cuerpo pesado, indisoluble y sólido, cortado en montañas y tierras planas y dividido por los ríos y el mar en islas y continentes, y que una parte es tierra pobre y otra, tierra fértil; hay tierra dura y áspera, pedregosa y totalmente estéril, mientras que también hay tierra lisa, blanda y de gran fertilidad. Estas
18 características y miles de otras las comprendemos. Por otro lado, el agua comprendemos que tiene en común con la tierra muchas de las susodichas cualidades, y otras que le son propias. Pues puede ser dulce, salada o caracterizarse por otras cualidades: ser potable o no serlo —y no una o la otra para todas las cosas, sino que para unas es potable y no lo contrario, y para otras no es potable, sino completamente
19 lo opuesto—, puede ser por naturaleza fría o caliente. Y hay en muchísimos sitios miles de fuentes de las que mana agua hirviente, y no sólo en tierra firme, sino también en el mar, pues ya se han visto corrientes subterráneas que manan agua hirviente en medio de los mares, que no ha podido extinguir el derrame tan grande de los mares circundantes que caían sobre ellas desde siglos, ni siquiera mo-
20 derar en su caudal. Por otra parte, sabemos que el aire tiene una naturaleza que deja lugar a los cuerpos a los que envuelve, es el instrumento de la vida, la respiración, la vista, el oído y todos los demás sentidos, puede espesarse o perder densidad, estar en movimiento o en reposo, puede sufrir y experimentar todo tipo de cambios y metamorfosis, engendrando el invierno y el verano y las estaciones
21 otoñal y primaveral, cuyo ciclo natural delimita el año. Todos estos elementos los percibimos con los sentidos, pero el cielo tiene una naturaleza incomprensible, pues no nos envía ningún signo claro de sí mismo. ¿Qué podríamos decir?, ¿que es como agua helada, como algunos han consi-

derado? [11], ¿o que es el más puro fuego? [12], ¿o que es el quinto elemento [13] de movimiento circular, que no participa de los otros cuatro elementos? ¿Qué es, pues?, ¿la esfera fija más exterior tiene profundidad hacia arriba o esto es sólo una apariencia carente de profundidad, parecida a las
figuras planas? ¿Qué, pues?, ¿los astros son acaso masas 22
de tierra llenas de fuego? Algunos dijeron que son valles y barrancos [14], y masas de metal incandescente [15], y estas personas son dignas de la prisión y la piedra de molino, en las que hay tales cosas para el castigo de los impíos [16]. O ¿acaso son, como dijo alguno, una armonía continua y sólida, condensaciones indisolubles del éter? [17], ¿tienen alma e inteligencia o carecen de ellas?, ¿tienen movimientos libres o

---

[11] Es una creencia arcaica: HOMERO, *Il.* V 504; XVII 425; *Od.* III 2; XV 329; XVII 565. Aparece también en ANAXÍMENES *(Fragm. presocr.* 13 A 14, D-K) y EMPÉDOCLES *(Fragm. presocr.* 31 A 54, D-K).

[12] PARMÉNIDES, HERÁCLITO, ESTRATÓN y ZENÓN en AECIO, II 11, 4 (*Fragm. presocr.* 18 A 38, D-K). WOLFSON considera que Filón, al explicar el cielo como incorpóreo, se refiere a la idea de fuego y, al mencionar los cuatro elementos, siempre utiliza el término 'cielo' para el fuego *(Philo*, Cambridge, 1947, vol. I, pág. 306).

[13] ARISTÓTELES en ESTOBEO, I 23, pág. 502 H.

[14] COLSON *(Philo with an English translation*, vol. V, Londres, 1934, pág. 594) sugiere que Filón hace un contrasentido sobre un texto de DEMÓCRITO (ESTOBEO, I 26, pág. 564 H) que supone que la luna tiene valles y no que sea un valle.

[15] ANAXÁGORAS DE CLAZÓMENAS dijo que el sol, la luna y los astros eran piedras incandescentes (HIPÓLITO, *Ref.* I 8, 6: *Fragm. presocr.* 59 A 42 D-K). TALES dijo también que los astros eran incandescentes (ESTOBEO, I 24, pág. 506 H).

[16] Aquí hay probablemente una alusión a la historia que cuenta que Anaxágoras fue ejecutado por afirmar que el sol era una masa de metal incandescente *(mýdros diápyros)* en DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos* II 12.

[17] ZENÓN dijo que cada estrella es *noeròn kaì phrónimon* (ESTOBEO, I 25, pág. 538 H).

son sus movimientos sólo producto de la necesidad? Y, por
23 otro lado, ¿acaso la luna emite una luz propia [18] o ajena [19],
iluminada por los rayos del sol, o ninguna de estas dos por
sí misma, sino la luz de ambos a la vez, como si fuera la
unión del fuego propio y el ajeno? Todas estas cosas y otras
tales del cuarto elemento supremo de los que hay en el
mundo, del cielo, nos resultan oscuras e incomprensibles,
y se apoyan sobre conjeturas e hipótesis, y no sobre la ra-
24 zón firme de la verdad [20]. De manera que se podría afirmar
con confianza que ningún mortal podrá jamás comprender
claramente nada de todo esto. Por eso fue llamado 'Jura-
mento' el cuarto pozo, seco de agua, [símbolo de] la bús-
queda sin fin, y a todas luces difícil de alcanzar, del cuar-
to elemento del mundo, el cielo.

25 Veamos, pues, de qué manera es por naturaleza en no-
sotros mismos el cuarto elemento especial y extraordina-
riamente incomprensible [21]. En nosotros son cuatro las par-
tes esenciales: cuerpo, sentidos, razón y mente. De éstos,

[18] ANAXIMANDRO DE MILETO, HIPÓLITO, *Ref.* I 6, 4-5.

[19] EUDEMO le atribuye a ANAXÍMENES el descubrimiento de que la luna brilla porque recibe luz refleja *(Fragm. presocr.* 13 A 16, D-K). Esta afirmación es incompatible con su creencia de que es ígnea y es probablemente producto de otra proyección tardía, común a PARMÉNIDES *(Fragm. presocr.* 28 A 42, D-K), EMPÉDOCLES (ESTOBEO, *Strom.* en EUSEBIO, *Prep. evang.* I 8, 10 [*Fragm. presocr.* 31 A 30, D-K]) y ANAXÁGORAS (frag. 18, PLUTARCO, *Sobre la cara de la luna* 16, 929b).

[20] Para las posibles fuentes de este pasaje, 21-23, véase P. WENDLAND, «Eine doxographische Quelle Philons», *Sitzungsberichte der Berliner Akademie* 23 (1897), 1074 sigs. y F. H. COLSON, G. H. WHITAKER, *Philo with an English translation,* vol. V, pág. 594.

[21] Aquí pasa Filón a aplicar al hombre la misma interpretación que ha aplicado al cosmos, por la mencionada relación entre macrocosmos y microcosmos.

en efecto, tres no son oscuros en todos los aspectos, sino
que tienen algunas indicaciones por las que se pueden
comprender. ¿Qué es lo que quiero decir? Que el cuerpo es 26
en dimensiones triple y en movimientos séxtuple, lo sabe-
mos: en efecto, tiene tres dimensiones: longitud, profundi-
dad y anchura [22], y el doble en número de movimientos,
seis: hacia arriba, hacia abajo, a la derecha, a la izquierda,
hacia delante y hacia atrás. Tampoco ignoramos que es el
recipiente del alma. Sabemos claramente también que tie-
ne su juventud, que madura, envejece, muere y se descom-
pone. Sobre los sentidos no somos en absoluto obtusos ni 27
ciegos, sino que podemos decir que se dividen en cinco
partes [23] y que cada una tiene órganos propios creados por
la naturaleza: de la vista, los ojos, del oído, las orejas, la
nariz del olfato y de los otros sentidos los órganos que se
adaptan a ellos; que éstos son los mensajeros de la mente y
le dan noticia de los colores, las formas, los sonidos, las
propiedades de los olores y los sabores, en resumen, de los
cuerpos y cuantas cualidades hay en ellos; y que son pro-
tectores del alma, pues le comunican cuantas cosas ven u
oyen, y si sobreviene de fuera algo perjudicial, de lejos lo
avistan y se ponen en guardia, de manera que no se infiltre
furtivamente ninguna causa de daño irreparable en su due-
ña. Y el sonido no escapa completamente a nuestro discer- 28
nimiento, sino que sabemos que puede ser agudo o grave,
que puede ser melodioso y armonioso o disonante y muy
inarmónico, y también puede ser fuerte o débil. Se diferen-

[22] Véase MACROBIO, *Comentario al sueño de Escipión* II 2, 3.

[23] Véase *De opificio mundi* 117 y 119. A veces cuenta cinco y a veces siete sentidos.

cian unos de otros por miles de cualidades[24]: el origen, la modulación, los intervalos, los tonos unidos y separados[25],
29 los acordes de cuarta, de quinta o de octava. Y también conocemos ciertas cualidades del sonido articulado, que sólo al hombre de todos los animales le ha tocado en suerte: por ejemplo, que lo emite el pensamiento, que se articula en la boca, que la lengua, golpeando con la tensión del sonido[26], imprime la articulación y la palabra, pero no produce únicamente una mera voz sin efecto y una resonancia informe, sino que ocupa el puesto de un heraldo o de un intérprete con respecto a la mente que lo emite.

30 Pero ¿es acaso el cuarto elemento que hay en nosotros, la mente rectora, comprensible? Ciertamente no. ¿Qué creemos que es en su esencia? ¿Un soplo de viento[27], sangre[28] o un cuerpo entero —no es un cuerpo, ha de decirse que es incorpórea— es un límite[29], una forma[30] o un número[31], una continuidad[32], una armonía[33] o qué si no? ¿Está en nosotros al punto de nacer o penetra del exterior[34], o 31
la naturaleza caliente que hay en nosotros se templa fortaleciéndose por el aire que nos rodea, como el hierro candente en la forja del herrero con el agua fría?[35]. Por esto parece que el alma *(psychḗ)* recibe su nombre del frío *(psýxis)*[36]. ¿Qué pues? ¿Cuando morimos se apaga y destruye

---

[24] También en *De opificio mundi* 48 y *De posteritate Caini* 103. Los griegos llamaban *symphōnía* a la consonancia de dos tonos, *diástēma* al intervalo entre dos tonos diferentes. Estos intervalos pueden ser de cuatro tipos: *dià tettárōn,* una cuarta, *dià pénte,* una quinta, *dià pasôn,* una octava, *dìs dià pasōn*, una doble octava (FILOLAO, *Fragm. presocr.* 32 B 6, D-K). Los pitagóricos diferenciaban tres escalas: armónica, diatónica y cromática. La tradición atribuye a Pitágoras el descubrimiento, mediante la medición de las apropiadas longitudes de la cuerda en un monocordio, de que los principales intervalos musicales podían expresarse en simples relaciones numéricas entre los cuatro primeros números enteros: una octava = 2:1, una quinta = 3:2 y una cuarta = 4:3. Algunos autores tardíos (por ejemplo JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* 115, BOECIO, *Sobre la música* I 10, MACROBIO, *Comentario al sueño de Escipión* II 1, 8-13) relatan, lo que parece una sutilización, que Pitágoras llegó al descubrimiento mediante la observación de que los martillos de los herreros producían estos intervalos.

[25] Consonantes y asonantes.

[26] Véase PLUTARCO, *Sobre máximas de filósofos.* IV 21.

[27] ANAXÍMENES DE MILETO en AECIO, I 3, 4 *(Fragm. presocr.* 13 B 2, D-K). HIPÓCRATES *(Sobre la enfermedad sagrada* 19) y TERTULIANO *(Sobre el alma* XV). ZENÓN en MACROBIO *(Comentario al sueño de Escipión* I 14, 19), TERTULIANO *(Sobre el alma* V) y CICERÓN *(Disp. Tusc.* I 19).

[28] Cf. EMPÉDOCLES (PORFIRIO en ESTOBEO, I 49, 53: la sangre que circunda el corazón de los hombres es su pensamiento. También en *Fragm. presocr.* 31 A 86 D-K; CICERÓN, *Disp. Tusc.* I 19). CRITIAS *(Sobre el alma* I 2, 405b, 5-8) dice que el alma no tiene una sede independiente de la sangre.

[29] Idea pitagórica en FILOLAO (véase PLATÓN, *Filebo* 16 y 23).

[30] POSIDONIO en MACROBIO, *Comentario al sueño de Escipión* I 14, 19, DIELS, *Doxographi Graeci,* pág. 213 (véase también PLUTARCO, *Sobre la procreación del alma en el Timeo* XXII, 1023b).

[31] Idea pitagórica (véase PLUTARCO, *Epit.* IV 1, 2, ESTOBEO, I 41, pág. 794 H, DIELS, *Doxographi Graeci*, pág. 386).

[32] Todos los manuscritos dan *endelécheian*, 'continuidad, perpetuidad'. Mangey corrige *entelécheian*, 'perfección absoluta'. Nosotros seguimos la lectura de los manuscritos. Sin embargo, a favor de la corrección de Mangey está ARISTÓTELES, que afirma que el alma es una entelequia (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos* V 32, MACROBIO, *Comentario al sueño de Escipión* I 14, 19, ESTOBEO, I 41, pág. 796 H, DIELS, *Doxographi Graeci,* pág. 387).

[33] PITÁGORAS y FILOLAO en MACROBIO, *ibid.* (véase también LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas* III 100 y ARISTÓTELES, *Sobre el alma* IV 407b).

[34] En PITÁGORAS, ANAXÁGORAS, PLATÓN, JENÓCRATES y CLEANTES en ESTOBEO, I 40, pág. 790 H, DIELS, *Doxographi Graeci*, pág. 392.

[35] Es una teoría estoica (véase PLUTARCO, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 41, 1053, HIPÓLITO, *Ref.* I 21).

[36] Se trata de una etimología estoica que proviene de PLATÓN *(Crát.* 399E), que pone en relación, por su aparente parecido, las palabras *psychḗ),* alma, y *psýxis,* frío.

con los cuerpos o sobrevive mucho tiempo o es completa-
32 mente incorruptible? ¿Y dónde se oculta la mente en el cuerpo? ¿Acaso le ha tocado en suerte una morada? Unos le han consagrado la acrópolis [37] que hay en nosotros, la cabeza, en torno a la cual también están apostados los sentidos, y piensan que es natural que estén cerca, como vigilan los protectores de un gran rey. Otros, pensando que su
33 santuario es el corazón [38], combaten esta opinión. El cuarto elemento, que es siempre incomprensible, es el cielo en el mundo, frente a la naturaleza del aire, la tierra y el agua, y lo es en el hombre, frente al cuerpo y la percepción sensible, la mente y su intérprete, la palabra. Pues quizá por esta razón aparece el cuarto año en las Sagradas Escrituras
34 como 'santo y loable' *(Lev.* 19, 24) [39], pues lo que es santo entre las cosas creadas es el cielo en el cosmos, en el que giran las criaturas incorruptibles e inmortales, y en el hombre, la mente, siendo una emanación divina, sobre todo según Moisés, que dice: «insufló en su cara un soplo de vida
35 y se hizo el hombre un alma viviente» *(Gen.* 2, 7). Y me parece que 'loable' no expresa de manera desacertada cada uno de ellos; pues los que pueden expresar las alabanzas, los himnos y bienaventuranzas en honor del Padre creador son el cielo y la mente. Pues el hombre recibió frente a los demás animales el especial privilegio de adorar al Ser, y el cielo, por su parte, siempre crea música, por los movimientos de los cuerpos celestes llevando a cabo en sí mis-
36 mo una perfecta armonía [40], de la cual, si sucediera que su

[37] Tomado de PLATÓN, *Tim.* 70A.

[38] La Stoa concede como morada al alma y a sus facultades racionales e irracionales el corazón.

[39] Véase también *De Plantatione* 117.

[40] Sobre la armonía de las esferas pitagórica en Filón véase *Index* de LEISEGANG, *s. v. harmonía.*

sonido llegase a nuestros oídos, produciría amores incontenibles, deseos frenéticos y locas pasiones incesantes, de manera que nos abstendríamos de lo necesario, no alimentándonos de comida y bebida por la garganta como seres mortales, sino de los sones divinos de una música perfecta a través de los oídos, como seres que van a ser inmortales. Se dice que Moisés, habiendo oído estos sones, se hizo incorpóreo y estuvo cuarenta días y el mismo número de noches sin tocar ni pan ni agua en absoluto *(Ex.* 24, 18) [41].
Pues bien, el cielo, instrumento arquetipo de la música, pa- 37
rece que ha sido afinado con precisión para ninguna otra cosa que para elevar musicalmente los himnos cantados en honor del Padre del Universo. Y sabemos que la virtud, Lía, después del nacimiento de su cuarto hijo no pudo dar a luz más, sino que previno las concepciones o fue impedida de concebir. Pues creo que ella descubrió que toda su capacidad de procreación quedó seca y estéril desde que
concibió al fruto perfecto, Judá, 'la alabanza' [42]. No hay 38
ninguna diferencia entre decir 'dejó de parir' *(Gen.* 29, 35) y decir que los servidores de Isaac no encontraron agua en el cuarto pozo *(Gen.* 26, 32), puesto que en ambos casos se ha demostrado con símbolos que todos los seres tienen sed de Dios, por el que las criaturas y el alimento para ellas son

[41] Véase *De Vita Mosis* II 69.

[42] *Gen.* 29, 31-35: Los cuatro primeros hijos de Jacob son de Lía: Rubén, Simeón, Leví, Judá. Sin embargo, más adelante *(Gen.* 30, 17-20) tendrá dos hijos más: Isacar y Zabulón. La etimología del nombre 'Judá' parece haber sido deducida del texto de *Gen.* 29, 35, que dice: «Volvió a concebir *(scil.* Lía) y dio a luz un cuarto hijo, y dijo: Esta vez alabaré al Señor. Por eso le llamó Judá».

39 regados. La gente de pequeñas ciudades [43] quizás piensa
que el discurso del Legislador sólo trata de la excavación
de pozos, pero los que están adscritos a una patria mayor, a
este mundo, que tienen más perfectos pensamientos, éstos
sabrán claramente que la investigación para los capaces de
ver y amantes de la contemplación no trata de cuatro pozos,
40 sino de las partes del Universo: tierra, agua, aire, cielo. Ha-
biendo discurrido con la máxima atención sobre cada una
de ellas, encontraron en tres de ellos algo comprensible, y
a sus hallazgos les dieron tres nombres: injusticia, enemis-
tad y amplio espacio [44]. En el cuarto, el cielo, como hemos
demostrado un poco antes, no encontraron nada en absolu-
to; pues resulta que el cuarto pozo carece de agua y está se-
co, y se le denomina 'Juramento' por la razón ya mencio-
nada.

41 Examinemos lo siguiente, e investiguemos qué es Jarán
y por qué el que sale del pozo va allí *(Gen.* 28, 10). Pues
bien, como a mí me parece, Jarán es la metrópolis de los
sentidos. Unas veces se interpreta como 'excavado', otras
como 'cavernas', indicándose por los dos nombres una sola

[43] Los *mikropolítai* son los exegetas literalistas extremos, que se contaban entre los adversarios de Filón (J. Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría,* Madrid, 1962, págs. 122-134), que pueden identificarse con la exégesis rabínica del Talmud.

[44] En *Gen.* 26, 20-22 se da una riña entre los pastores de Guerar y los de Isaac por un pozo al que llamaron *Eseq.* En el siguiente, *Sitná,* también hubo riña. En el tercero, *Rejobot*, el Señor les concedió campo libre. Colson, *ad loc.,* piensa que estos tres nombres han de tener cierto sentido alegórico: los dos primeros evocan el mar y la tierra, escenario de las batallas de los hombres. El amplio espacio coincide sin problema con el aire. Los nombres hebreos significan: *eseq*, 'altercado', *sitná*, 'acusación, enemistad' y *rejobot*, 'espacio amplio' (L. Köhler, W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament,* Leiden, 1990).

cosa [45]. Pues nuestro cuerpo ha sido excavado de alguna ma- 42
nera para recibir los órganos de los sentidos y cada uno de
ellos ha resultado ser una apertura de cada sentido, en la que
por naturaleza está asentado. Por consiguiente, cuando al-
guien se aleja del pozo que se llama del Juramento, como si
fuera de un puerto, directamente se presenta en Jarán por ne-
cesidad. Pues al que es enviado a un viaje al extranjero des-
de el lugar de la ciencia, lugar excelente e ilimitado en su es-
pacio, por fuerza le reciben los sentidos, sin necesidad de
guía [46]. En efecto, nuestra alma se mueve muchas veces por 43
sí misma y habiendo abandonado todo el volumen corporal
y habiendo escapado a la multitud de los sentidos, también
muchas veces es envuelta en éstos mismos. Pues al movi-
miento de ella cuando está desnuda es al que le ha tocado en
suerte captar las cosas que sólo son comprensibles con el
pensamiento, al que realiza con el cuerpo le corresponde
captar las cosas sensibles [47]. Si se es completamente incapaz 44
de tener trato con la sola mente, se encuentra un segundo re-
fugio en los sentidos, y aquel que fracasa en las cosas inteli-
gibles inmediatamente es arrastrado a las cosas sensibles;
pues siempre hay un segundo viaje hacia los sentidos para los
que no son capaces de viajar hacia la mente rectora. Pero es 45

[45] Véase nota a párrafo 2.

[46] El lugar de la ciencia es Caldea. Véase más abajo 52, 161 y 188. Téraj, el padre de Abraham, murió en Jarán *(Gen.* 11, 32), es decir, en el cuerpo, y nunca llegó a evolucionar de ese estado, pero al menos había emigrado de la tierra caldea, que es la observación de la naturaleza, a Jarán, los sentidos, viaje que consiste en 'conocerse a sí mismo'.

[47] Es básico en el pensamiento de Filón, por herencia platónica, el hecho de que el alma, para llegar a la contemplación del mundo inteligible, haya de deshacerse del alma irracional y del cuerpo. La parte irracional del alma es la que proporciona a la razón datos provenientes de las sensaciones.

bueno que los que forman parte de este segundo viaje no envejezcan ni se eternicen, sino que, como pasando el tiempo en tierra extranjera como residentes, intenten siempre emigrar y retornar a la tierra patria. Labán no conocía simplemente clase, ni género, ni idea, ni reflexión, ni ninguna otra cosa de las que se aprehenden con la sola mente; suspendido por las manifestaciones que van a los ojos, los oídos y otras facultades análogas a éstas, consideró Jarán su patria, la cual Jacob, amigo de la virtud, habitó como tierra extranjera durante poco tiempo, teniendo presente en la memoria
46 el retorno al hogar [48]. Pues le dijo su madre Rebeca, o Paciencia [49], «Levántate y huye a la casa de Labán, mi hermano, a Jarán, y vive con él algunos días» *(Gen.* 27, 43-44). ¿Te das cuenta de que el asceta no soporta vivir en la tierra de los sentidos sino pocos días y un tiempo breve por las necesidades del cuerpo que le ata, y que una larga y duradera vida le espera en la ciudad del Pensamiento? [50].

47 Por esto, me parece, tampoco el abuelo de su sabiduría [51], Abraham de nombre, pudo permanecer mucho tiempo en Jarán. Pues se dice que «Abraham tenía setenta y cinco años

[48] Esta interpretación de las migraciones de los patriarcas y otros personajes de las Escrituras como estados del alma del hombre tiene un paralelo en la interpretación alegórica del viaje de Ulises como el retorno del alma al mundo de las ideas en otros alegoristas griegos (F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* París, 1956, págs. 392, 398-404, esp. 414-418).

[49] Esta etimología es considerada por Nikiprowetzky («Rébecca, vertu de constance et constance de vertu chez Philon d'Alexandrie», *Semitica* 26 (1976), 109-136) como el mejor testimonio de la existencia de una tradición exegética en Alejandría. Sin embargo, Filón pudo haberla inventado a partir de la base del episodio del embarazo de Rebeca en *Gen.* 25, 21.

[50] El mundo inteligible.

[51] En el tratado filoniano *De Sacrificiis* 43, aparece esta misma expresión refiriéndose también a Abraham y a Jacob, por lo que parece ser correcta.

cuando se fue de Jarán» *(Gen.* 12, 4) y, sin embargo, su padre, Téraj, cuyo nombre se interpreta como reconocimiento del olor, vivió allí hasta el fin de sus días. Literalmente se 48
expresa en las Sagradas Escrituras que «Téraj murió en Jarán» [52] *(Gen.* 11, 32). Porque era explorador de la virtud, mas no ciudadano de ella, llegó a aspirar su aroma, pero no probó la sustancia nutritiva, y nunca fue capaz de saciarse con el pensamiento ni de probarla, sino que sólo fue capaz de olerla. De igual manera, se dice que los perros de caza, 49
dotados de un finísimo olfato por naturaleza, pueden encontrar, olfateando, las piezas abatidas a gran distancia, y de la misma manera, el amante de la cultura rastrea la dulce aura despedida por la justicia y otras virtudes y desea vehementemente encontrarse con ellas, de las que se despide este maravilloso brillo, y al no poder, gira su vacía cabeza olfateando, sólo esto, la sagrada exhalación del alimento de la nobleza, pues no niega que está deseoso de sabiduría y pensamiento. Bienaventurados son aquellos a los que es lí- 50
cito disfrutar del hechizo de la sabiduría y recibir los manjares de sus enseñanzas y dogmas y, después de haberlos gozado, seguir teniendo sed, por tener un ansia insaciable e incesante de sabiduría. Tendrán el segundo premio aquellos 51
a los que no es lícito disfrutar del sagrado banquete, sino que llenan sus almas con el olor de las viandas. Pues con la brisa de la virtud será avivada su llama, como los enfermos, debilitados por no poder comer alimentos, que son revigorizados al aspirar el olor de la medicina que los hijos de los médicos [53] preparan como remedio para los desmayos [54].

[52] Véase más arriba nota al párrafo 42.

[53] Aparece la misma expresión para referirse a los médicos en *De Josepho* 160.

[54] Son frecuentes en Filón las comparaciones con la actividad de los médicos. Véase *De Josepho* 62-63 y 76.

52 Se dice que Téraj, habiendo dejado la tierra Caldea,
emigró a Jarán, llevando consigo a su hijo Abraham y sus
parientes de casa, y no para que aprendamos, como en los
tratados de historia, que hubo migraciones de pueblos que
dejaron su tierra, habitando como patria una tierra extran-
jera, sino para que no se pase por alto una enseñanza de vi-
53 tal utilidad y concerniente al hombre [55]. ¿De qué se trata?
Los caldeos son astrónomos, mientras que los ciudadanos de
Jarán se ocupan del lugar donde residen los sentidos [56]. Así,
dice el Lógos Divino al observador de las cosas de la natu-
raleza: «¿Por qué investigas sobre el sol, si mide un pie de
ancho [57], si es mayor que toda la tierra, si es muchas veces
mayor que ésta? [58]. ¿Por qué sobre las iluminaciones de la lu-
na, si tiene luz ajena o si emplea solamente luz propia? [59].
¿Por qué sobre la naturaleza de los otros cuerpos celestes o
sus órbitas o las interrelaciones con los otros cuerpos y con
54 la tierra? ¿Por qué, andando sobre la tierra, saltas sobre las
nubes? ¿Por qué enraizado en tierra firme dices que puedes
tocar las regiones del éter? ¿Por qué osas determinar lo in-

[55] Aparece en este párrafo la defensa de la interpretación alegórica frente al sentido literal, pese a que Filón no niega la historicidad de las Escrituras. Se defiende de los literalistas puros que ha mencionado más arriba con referencia a la interpretación de los pozos (véase párrafo 39).

[56] Véase más arriba, párrafo 42 y nota, sobre el simbolismo de Caldea y de Jarán como el conocimiento de la ciencia y el de sí mismo.

[57] Heráclito en Estobeo, I 25, pág. 526 H.

[58] Quizá se refiera a la opinión de Anaximandro de que el círculo del sol es 28 veces mayor que la tierra, aunque su parte visible es igual a ésta (Estobeo, I 25, pág. 524 H). Véase también Cicerón, *Acad.* II 82: *quem mathematici amplius duodeviginti (¿duodetriginta?) partibus confirmant maiorem esse quam terram. Mihi quidem pedalis videtur.*

[59] Véase, más arriba, párrafo 23 y notas sobre el problema de la luz de la luna.

determinado? ¿Por qué tienes esa curiosidad por cosas que
no son de tu incumbencia, los fenómenos celestes? ¿Por
qué extiendes hasta el cielo la locuacidad de tus investiga-
ciones? ¿Por qué te haces astrónomo observando los fenó-
menos celestes? ¡Pero, hombre!, deja de observar las cosas
de allí arriba, que están por encima de ti y presta atención
a las cosas que están cerca de ti, o mejor, investígate a ti
mismo de manera imparcial [60]. ¿Cómo investigarás, pues? 55
Ve con el pensamiento a Jarán, la tierra excavada, es decir,
a las cavernas y las cavidades del cuerpo; inspecciona los
ojos, los oídos, la nariz y todo cuanto sea órgano de los
sentidos, y entrégate a la filosofía más necesaria y conve-
niente para el hombre, trata de hallar qué es la vista, qué es
el oído, qué es el gusto, qué es el olfato, qué el tacto, qué
es la percepción sensorial en su conjunto. Después qué es
ver y cómo ves, qué es oír y cómo oyes, qué es oler o de-
gustar o tocar y cómo cada una de estas funciones se suele
producir [61]. ¿No es acaso una exageración de la locura in- 56
vestigar el Universo, antes de examinar cuidadosamente la
propia morada? Y aún no te ordeno un mandato mayor:
examinar tu alma y tu mente, por las que eres tan engreído,
pues aún no podrías entenderlo. Sube pues al cielo y fan- 57
farronea sobre lo que allí has visto, aunque no puedas sa-
ber, como dice el verso, «todo lo que existe bueno y malo
en las salas de tu hogar» [62]. Baja al observador del cielo y

[60] Es fácilmente atribuible a Sócrates, aunque Wendland, *ad. loc.*, lo compara con Tertuliano y Epicuro (Usener, *Epicurea*, pág. 229).

[61] La vida en Jarán es primeramente exploración de los sentidos (representada por Sócrates y Téraj) y no incluye la exploración de la mente, en oposición a la práctica que lleva al más alto conocimiento espiritual (representada por Abraham).

[62] Homero, *Od.* IV 392. Se dice que Sócrates aplicaba este verso a sus propias investigaciones (Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos* II 21).

alejándolo de aquellas investigaciones 'conócete a ti mismo' y dedícate cuidadosamente a esto, para conseguir la
58 felicidad reservada al hombre[63]. Esto es lo que los hebreos llaman Téraj y los griegos Sócrates. Los griegos dicen que este Sócrates había envejecido en la más esmerada búsqueda del 'conócete a ti mismo'[64], no teniendo otra filosofía que la referente a sí mismo[65]. Pero él era un hombre, mientras que Téraj es la misma idea de conocerse a sí mismo, presentándose ante nosotros como un árbol bien crecido, para que los amantes de la virtud puedan fácilmente, después de recolectar el fruto del conocimiento, saciarse
59 con el alimento de la salvación y el placer. Tales son por un lado para nosotros los observadores del pensamiento, y por otro, las naturalezas más perfectas de sus atletas y sus campeones. Pues es justo que éstos, habiendo llevado a cabo un estudio exhaustivo sobre el conocimiento sensible, se dirijan a un objeto de contemplación superior, dejando atrás
60 las cavidades de los sentidos, llamadas Jarán. Entre éstos se encuentra Abraham[66], quien alcanzó muchos progresos y mejoras en la consecución del más alto saber. Pues cuan-

[63] Filón parece olvidar que el discurso está dirigido al 'observador' (véase, más arriba, párrafo 53).

[64] Para Filón, el 'conócete a ti mismo' es una reflexión lúcida sobre las propias facultades y las posibilidades espirituales (A. V. Nazzaro, «Il *gnôthi seautón* nell'epistemologia filoniana», *Ann. Fac. Lett. Fil. Univ. Napoli* 12 (1969-70), 49-86).

[65] Véase Platón, *Fedón* 83A: para salvar el alma hay que reconocer que el conocimiento sensible es un engaño y que ésta debe recogerse en sí misma.

[66] Abraham pertenece a la más importante tríada dentro de la alegoresis mística filoniana, a la que también pertenecen Isaac y Jacob. Abraham representa el primer grado en la ascensión hacia la perfección del alma que lleva a la contemplación del que Es y representa la ciencia adquirida.

to más se conocía, tanto más de sí mismo desistía[67], para de esta manera llegar al exacto conocimiento del que Es en verdad. Y así es por naturaleza: el que más se comprende, más renuncia a sí mismo, previendo claramente la Nada absoluta en todo lo terrestre; y el que renuncia a sí mismo conoce al que Es.

Qué es, pues, Jarán y por qué el que deja el pozo del Ju- 61
ramento va a ella ha quedado claro. Pero ahora ha de observarse el tercer punto que sigue: ¿cuál es el lugar en el que se encuentra?, pues dicen la Sagradas Escrituras que «se encontró en un lugar» *(Gen.* 28, 11). Tres cosas puede 62
significar 'lugar'. Primeramente, el espacio que llena el cuerpo[68]. Un segundo significado puede ser el Lógos Divino, que el propio Dios ha llenado completamente de potencias incorpóreas[69]. Pues dice Moisés: «Vieron el lugar en que se erguía el Dios de Israel» *(Ex.* 24, 10), en el único en el que les permitía sacrificar, prohibiéndolo en otros lugares. Pues les explicó claramente que subieran «al lugar que el Señor eligiera» *(Deut.* 12, 5) y allí ofrecieran los holocaustos y los sacrificios de acción de gracias y todos los demás sin tacha. Hay un tercer significado y es que el pro- 63
pio Dios se llama 'lugar', en el que todo se contiene, sin ser contenido por nada absolutamente, y él es el refugio del todo y, puesto que él es su propio 'espacio', está contenido en sí mismo y rodeado únicamente por sí mismo[70]. Pues yo 64
no soy un lugar, estoy en un lugar, y así ocurre con cada

[67] Juego de palabras intraducible: *égnō / apégnō*.

[68] Es una definición estoica: Aecio, I 20, 1, *SVF* II 504.

[69] El texto de la Biblia sugiere a Filón la noción platónica de *tópos noētós*.

[70] Sobre esta definición véase Clemente Alej., *Strom.* V 74, pág. 690 P.

una de las cosas que existen. El contenido es diferente del
continente y la Divinidad no está contenida por nada, sino
que es necesariamente su propio espacio. Tengo como tes-
timonio el oráculo comunicado a Abraham: «Fue al lugar
que le había dicho Dios y, levantando la vista, vio el lugar
65 a lo lejos» *(Gen.* 22, 3-4). Y dime, el que fue al lugar ¿lo
vio de lejos? No, la misma palabra se usa para dos cosas
diferentes. Una es el Lógos Divino, y la otra es Dios, que
66 está antes del Lógos. El guiado por la sabiduría llega al pri-
mer lugar, habiendo encontrado al Lógos Divino, la cum-
bre y la perfección de la Gracia, pero encontrándose allí,
no alcanza a llegar a Dios en su esencia, sino que lo ve de
lejos. Aún más, ni siquiera es capaz de verlo de lejos, sólo
ve que Dios está lejos de toda la creación, y que la com-
prensión del mismo se encuentra en el punto más lejano de
67 todo pensamiento humano. Puede ser que no tomara este
'lugar' como símbolo de la causa primera, sino que quiere
expresar lo siguiente: «Se dirigió a un lugar» y levantando
la vista vio que el mismo lugar al que había ido estaba le-
jos del Dios innombrable, inefable e incomprensible en
68 todas sus formas [71]. Habiendo determinado estas cosas,
cuando el asceta va a Jarán, o la percepción sensorial, se
«encuentra un lugar» no ocupado por ningún cuerpo mor-
tal —pues participan de él todas las criaturas terrestres,
que han llenado un espacio y ocupado un lugar por necesi-
dad—; no se trata pues del tercer sentido, el más impor-
tante, por el que sería difícil hacerse una idea habitando en

[71] Al estado de contemplación se alcanza, según Filón, a través del éxtasis, experiencia a la que se llega tras una conversión moral, renuncia al cuerpo y las pasiones. Entonces se produce la posesión de la gracia divina. Pero esta contemplación sólo alcanza a mostrar al hombre que Dios existe, y por eso habla Filón de 'ver de lejos'.

el pozo llamado del Juramento, en donde reside la genera-
ción autodidacta, Isaac [72], que jamás se aparta de la fe ha-
cia Dios, y su invisible concepción. Se trata del sentido me-
dio, el del Lógos Divino, que nos guía hacia las cosas
mejores y nos enseña, en cada situación, las ventajas. Pues 69
Dios, no considerando digno recurrir a los sentidos, envía
sus Lógoi para que socorran a los amantes de la virtud [73].
Éstos medican y curan por completo las enfermedades del
alma, estableciendo como si fueran leyes inamovibles sa-
gradas exhortaciones, convocando al ejercicio de éstas e
infundiendo, a la manera de masajistas, fuerza, energía y
vigor sin rival posible [74]. Pues necesariamente, Jacob, ha- 70
biendo llegado a la Percepción, no encontró a Dios, sino al
Lógos Divino, como Abraham, el abuelo de su sabiduría [75].

[72] Dentro de la tríada mística que mencionamos en la nota al párrafo 60, Isaac representa el escalón más alto en la perfección del alma. Es el que tiene la ciencia infusa, por eso es autodidacta, porque la raza que posee ciencia infusa no tiene necesidad de instrucción ni de áscesis. Además Isaac es *apathês*, es decir, no sufre pasiones, pues ya ha renunciado al cuerpo. El alma de Isaac está preparada para la contemplación.

[73] Aparece aquí una justificación de la función de intermediarios que tienen los ángeles y los Lógoi de Dios, núcleo de este libro, que trata los ensueños enviados por medio de los ángeles a las almas amantes de la virtud, es decir las almas ascéticas de Abraham y Jacob.

[74] La abundancia de metáforas del mundo de los deportes y sus descripciones tan vivas de la relación entre entrenador y alumno han hecho pensar que Filón recibió formación física durante su educación (H. A. Harris, *Greek Athletics and the Jews* (Trivium Special Publications 3), Cardiff, 1976, págs. 51-95 y J. Arcade, «Les images des jeux et de l'entraînement des athlètes chez Philon d'Alexandrie», *Centre Jean Palerme: Mémoires 1,* Saint Étienne, 1978, 67-81).

[75] Encuentran al Lógos porque su alma todavía no ha alcanzado la perfección como para recibir por la gracia divina la contemplación. Con respecto a la expresión 'el abuelo de su sabiduría', véase más arriba párrafo 47.

Se dice en las Sagradas Escrituras que «el Señor se fue cuando acabó de hablar con Abraham, y Abraham se volvió a su lugar» *(Gen.* 18, 33). Y esto conduce a encontrarse con estos Lógoi Divinos, de los que Dios, Padre de todas las cosas, se alejó, no enviando más visiones directamente de
71 sí, sino las de las potencias inferiores a Él. Es extraordinariamente correcto el no manifestar que «se había dirigido a un lugar», sino que «se encontró un lugar»; pues llegar es voluntario, mientras que encontrarse es involuntario muchas veces, de manera que el Lógos Divino, apareciendo repentinamente como compañero de viaje, ofrece al alma solitaria una inesperada alegría que supera toda su esperanza. Así también Moisés[76] «dirige al pueblo al encuentro con Dios» *(Ex.* 19, 17), sabiendo claramente que Él viene invisible a las almas que ansían encontrarse con Él.

72 Moisés da la causa por la cual Jacob encontró el lugar: «Se puso el sol» dice. No es el sol que aparece ante nuestros ojos, sino la luz mucho más brillante y radiante del Dios invisible y supremo. Pero cuando éste ilumina la inteligencia, se desvanece la luz secundaria de las palabras, y se ensombrecen aún más todos los lugares sensibles. Cuando cambia de lugar, todas estas cosas inmediatamente se forta-
73 lecen y resurgen. No te asombres si el sol es comparado con el Padre Rector del Universo, según los cánones de la alegoría. Pues nada en verdad es comparable con Dios, pero sólo dos realidades han resultado tales al juicio del hombre, una invisible y otra visible: el alma, invisible, y el sol, visi-
74 ble. La semejanza del alma, por un lado, ha sido demostrada de la siguiente manera, diciendo: «Dios creó al hombre,

[76] Moisés es a menudo identificado por Filón con el Lógos de Dios, pues se encuentra entre los extremos divino y humano (véase *De Somniis* II 185 y 230).

y lo hizo a su imagen y semejanza» *(Gen.* 1, 27) y otra vez en la ley creada contra los asesinos: «Aquel que derrame la sangre del hombre, en compensación verá derramada la suya, porque a imagen de Dios creé al hombre» *(Gen.* 9, 6). La semejanza del sol, por otro lado, la ha declarado por medio de símbolos. De otra manera, es fácil darse cuenta por 75
la reflexión, pues, en primer lugar, Dios es luz —«Dios es mi luz y mi salvador» se canta en los himnos *(Psalm.* 26, 1)— y no sólo luz, sino el arquetipo de toda luz, o aún más, anterior y superior a todo arquetipo, teniendo la condición de ser el modelo ⟨del modelo⟩[77]. Pues el modelo era la palabra más llena de su esencia, 'Luz', pues «dijo Dios: hágase la luz» *(Gen.* 1, 3), pero Él no se asemeja a ninguna de las criaturas. A continuación, como el sol diferencia el día 76
y la noche, así Moisés dice que Dios puso un límite entre la luz y la oscuridad: «Pues Dios separó la luz de la oscuridad» *(Gen.* 1, 4). De otra manera, como el sol al levantarse hace visibles las cosas que habían estado escondidas, así también Dios, creando todas las cosas, no sólo las hizo visibles, sino que las cosas que antes no existían, las creó, no como un simple artesano, sino como el Creador.

En las Sagradas Escrituras se menciona el sol muchas 77
veces en el sentido alegórico. Primero como la mente humana, la cual construyen como ciudad y preparan los que se ven obligados a rendir culto a la creación en vez de al Ser No Creado. De ellos se dice que «construyeron ciudades fortificadas para el faraón, Peitho», palabra que viene del verbo *peíthein*, 'persuadir'[78], «y Ramsés», percepción

[77] Inserción de Colson.

[78] Este nombre aparece en *De Posteritate Caini* 57, con otro significado, 'boca atormentadora'. En realidad significa 'morada de Atón', *Per Tem*, divinidad de On o Heliópolis, ciudad que aparece un poco más abajo en el texto.

sensorial, por la que el alma es como devorada por las po-
lillas —pues significa 'la conmoción de la polilla' [79]—, «y
On» [80] *(Ex.* 1, 11), la mente, que se llama Heliópolis, pues-
to que, como el sol, ha tomado la soberanía de todo nues-
tro cuerpo y extiende sus poderes sobre todo como rayos de
78 sol. Todo el que ha aceptado la ciudadanía del cuerpo, de
nombre José [81], toma como suegro al sacerdote y servidor
de la mente [82]. Pues dice Moisés que «el faraón dio a José
como mujer a Asenat, hija de Putifar, el sacerdote de He-
79 liópolis» [83] *(Gen.* 41, 45). En segundo lugar, se llama sol
simbólicamente a la percepción, pues los sentidos mues-
tran todas las cosas a la inteligencia. Sobre ésta habló así
Moisés: «Salía el sol sobre él, cuando pasó por la 'aparien-
cia de Dios'» [84] *(Gen.* 32, 31). Ciertamente cuando no po-
demos permanecer en compañía de las sagradas ideas, que
son como imágenes incorpóreas, sino que volviéndonos en

[79] Etimología derivada en parte del hebreo *(r's*, 'conmover') y en parte del griego (*sḗs*, 'polilla'). Pero en realidad es la denominación de la residencia del Faraón en el Delta oriental: *Per Åmenmeri Ramess aā nekhtut* (A. W. Budge, *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, Nueva York, 1978, II, págs. 834 y 993). Puede identificarse con Tanir o Qantir (P. Roland de Vaux, *La Bible de Jerusalem*, París, 1961, ad *Ex.* 1, 11).

[80] Este nombre aparece interpretado también como 'montaña' en *De posteritate Caini* 57.

[81] José, como se verá en el libro segundo, representa al alma dominada por las pasiones, sumergida en el cuerpo. Como gobernador de Egipto, que es símbolo del cuerpo, también es calificado por Filón de 'mente en el cuerpo' en *Quis rerum divinarum heres sit* 256.

[82] Porque los sentidos son las hijas de la razón (véase más abajo párrafo 88).

[83] Véase *De Josepho* 121, no interpretado alegóricamente, como aquí, sino tomado en sentido literal.

[84] Jacob llamó a aquel lugar Penuel, 'la apariencia de Dios', diciendo: «He visto a Dios cara a cara y he quedado con vida» *(Gen.* 32, 31).

otra dirección emigramos, utilizamos otra luz, la de la per-
cepción, que en nada se diferencia de la oscuridad, en com-
paración con la verdadera Razón. Cuando esta luz surge, la 80
vista, el oído, así como el gusto, el olfato y el tacto, que es-
taban como dormidos, se despiertan y, en cambio, la razón,
la justicia, el conocimiento y la sabiduría, que estaban des-
piertos, se vuelven al sueño. Por esta causa, las Sagradas 81
Escrituras dicen que nadie puede ser puro antes del atarde-
cer *(Lev.* 11, 24 *passim)*, estando la inteligencia a merced
de los movimientos de los sentidos. Y también para los sa-
cerdotes establece una ley inquebrantable, en la que expre-
sa su opinión, diciendo: «No comerá de lo que está consa-
grado, a no ser que se haya lavado el cuerpo con agua, el
sol se haya puesto y él se haya purificado» *(Lev.* 22, 6-7).
Pues queda perfectamente en evidencia por estas palabras 82
que nadie es completamente puro como para celebrar los
ritos sagrados y venerables, pues sucede que valora aún el
esplendor de los sentidos de su vida mortal. Cuando un
hombre lo desprecia, en consecuencia, es iluminado por la
luz de la inteligencia, por la que podrá lavar y purificar la
mancha de las vanas opiniones. O, ¿no ves el sol mismo, 83
que actúa de diferente manera, poniéndose y saliendo?
Pues cuando sale, todas las cosas de la tierra se iluminan y
las del cielo se esconden. Cuando se pone, los astros apa-
recen otra vez y se oscurecen las cosas terrestres. De la 84
misma manera ocurre en nosotros. Cuando la luz de los
sentidos, como el sol, sale, ocurre que quedan escondidas
las ciencias verdaderamente olímpicas y celestes, cuando
se ha puesto, aparecen los rayos más estelares y divinos de
las virtudes y entonces la mente se vuelve pura, no oscure-
cida por ningún sentido. Según el tercer sentido, llama sol 85
al Lógos Divino, el modelo, como se ha dicho antes, del
que gira en torno al cielo. De él se dice «el sol salió sobre

la tierra y Lot entró en Sóar y el Señor hizo llover azufre y
86 fuego sobre Sodoma y Gomorra» *(Gen.* 19, 23-24). Pues el
Lógos Divino, cuando llega a nuestra naturaleza terrestre,
a los que son parientes de la Virtud y se inclinan [85] ante
ella, los defiende y ayuda, proporcionándoles un refugio y
perfecta salvación, pero, en cambio, a los que son adversa-
87 rios, les envía destrucción e irremediable ruina. Por el
cuarto significado se dice que el sol es el mismo Rector del
Universo, como ya dije, que hace aparecer todos los peca-
dos irremediables, que parecían estar escondidos en la
sombra. Pues todas las cosas son posibles para Dios, y tam-
88 bién todas son conocidas. Por esto, castigándolas, expone
al sol a las energías del alma, destruidas por convivir de-
senfrenada y libertinamente con las hijas de la mente, los
89 sentidos, como si fueran vulgares prostitutas [86]. Pues dice
Moisés: «El pueblo acampó en Sitim» —este nombre sig-
nifica 'cardos', símbolo de las pasiones que pinchan y hie-
ren el alma— «y se entregó a la fornicación con las hijas
de Moab» —pues éstos son los sentidos, llamados hijas de
la mente, pues Moab significa 'del padre' [87]— y añade «to-
ma a todos los jefes del pueblo e impónles un castigo ejem-
plar para el Señor ante el sol, y se apartará de Israel la có-
90 lera del Señor» *(Num.* 25, 1-4). Pues no sólo, queriendo
hacer evidentes las injusticias ocultas, las ha iluminado con
sus rayos solares, sino que simbólicamente ha llamado

[85] Posible alusión a la etimología del nombre Lot como 'inclinación', que aparece en el tratado *De migratione Abrahami* 148.

[86] Véase, más arriba, párrafo 78, en que se habla del que, al aceptar la ciudadanía del cuerpo, se une en matrimonio a las hijas de la mente, los sentidos.

[87] Etimología deducida probablemente a partir de *Gen.* 19, 36-37: «Las dos hijas de Lot quedaron encintas de su padre. La mayor tuvo un hijo y lo llamó Moab».

'Sol' al Padre del Universo, a cuyos ojos nada escapa, ni si-
quiera lo que se realiza invisiblemente en lo más oculto del
pensamiento. Pero cuando estas acciones aparecen ante la
luz, él dice que mostrará su clemencia el único que es cle-
mente. ¿Por qué? Porque si la inteligencia, suponiendo que 91
su injusticia pueda quedar escondida a los ojos de la Divi-
nidad, como si ésta no pudiera verlo todo, comete una fal-
ta a escondidas y en secreto y si después de esto, ya por sí
misma, ya por sugerencia de otra, piensa que es imposible
que algo escape a la vista de Dios y se descubre a sí misma
y a todas sus acciones y las presenta abiertamente, como ex-
poniéndolas a la luz del sol, ante el Inspector del Universo,
diciendo que se arrepiente de todos sus juicios erróneos del
pasado, producto de la falta de reflexión —pues nada es
invisible para Dios, todo es conocido y evidente y no sólo
los hechos, sino todos los proyectos a largo plazo en el fu-
turo—, se halla purificada y beneficiada y ha amansado la
justa ira del Sancionador que se erguía como una acusa-
ción. Pero ha de recibir al arrepentimiento, hermano menor
de la completa inocencia.

Pues parece que en otros lugares se toma 'sol' como 92
símbolo de la causa, como se lee en la ley escrita sobre los
que prestan dinero en fianza. Lee esta ley: «Si recibes en
fianza el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de
que se ponga el sol. Pues ese manto es para él la única cu-
bierta de su vergüenza. Si no, ¿con qué dormirá? Si recu-
rre a mí yo le atenderé, porque soy misericordioso» *(Ex.*
22, 26) [88]. Y los que piensan que tanta preocupación tiene 93
el Legislador por un vestido ¿no merecen, si no un repro-
che, al menos una advertencia diciéndoles «pero, qué di-

[88] El material legal de las Escrituras es objeto de la llamada interpretación haláquica dentro de la exégesis rabínica.

cen, señores?». ¿Acaso el Creador y Rector del Universo se llama a sí mismo misericordioso por un hecho tan vil como
94 un manto no devuelto por el acreedor al deudor? Esta idea es propia de los que no han comprendido la grandeza de la Virtud del Gran Dios de una vez por todas y atribuyen la mezquindad humana, contra toda ley divina y humana, al Ser No Creado, indestructible y lleno de bienaventuranza y
95 felicidad[89]. ¿Qué tiene de raro lo que hacen los prestamistas al conservar las garantías en su poder, hasta que hayan recuperado el dinero que les pertenece? Quizá alguno diría que los deudores son pobres y que merecen misericordia. En tal caso, ¿no sería mejor escribir una ley para atenderlos por colecta que no declararlos deudores o prohibir el préstamo con fianza? Pero el Legislador que ha permitido esto no podría enfadarse con los que no han devuelto a tiempo lo que habían tomado en préstamo, como si fueran
96 impíos. Un hombre que ha llegado, por decirlo de alguna manera, al límite de la pobreza, vestido con un simple harapo, ¿se mete en tratos con nuevos prestamistas y no presta atención a la piedad de los que le ven, la piedad, que surge abundantísima en las casas, en los templos, en el mercado y por todos los sitios, hacia los que se encuentran
97 en tal necesidad? Pero ahora lo único que tiene, la cubierta de su vergüenza, con la que esconde las partes secretas de su naturaleza, lo trae y ofrece como fianza. Ese harapo, ¿por qué?, dime, ¿por otra vestidura mejor? Pues nadie es incapaz de conseguir el alimento necesario, en tanto que las fuentes surgen a borbotón, los ríos invernales fluyen y
98 la tierra da sus frutos anuales. Y el prestamista, ¿está tan profundamente inmerso en la riqueza o en la crueldad co-

[89] Aquí vuelve Filón a atacar a los exegetas literalistas, a los que atacó ya antes en los párrafos 39 y 52.

mo para negar un tetradracma o menos aún a alguien, o hacer un préstamo a un pobre en vez de una donación, o tomar en fianza el manto, que es lo único que tiene aquél, lo que podría llamarse, con otras palabras, robo de vestidos? Pues ésa es la costumbre de los ladrones de vestidos, desvestir y llevarse las vestiduras, dejando desnudos a los que
las tenían. ¿Por qué el Legislador reflexionó de antemano 99
sobre la noche y sobre que nadie durmiera sin vestidos[90] y no consideró igualmente el día y el hecho de que un hombre no cayera en vergüenza amaneciendo desnudo? ¿O no se esconde todo en la noche y la oscuridad, de manera que la desnudez produce menos o nada de vergüenza y por el día y con la luz todo se revela de manera que uno se ve
obligado a enrojecer? ¿Por qué ha instituido que no se ha 100
de dar el manto, sino que se ha de devolver? Pues la devolución se hace con bienes ajenos y las fianzas son más de los prestamistas que de los deudores. Y ¿no te has dado cuenta de que no instituyó que el deudor, que ha utilizado el manto como cobertura de su lecho, por la mañana al le-
vantarse se lo quite y lo devuelva al acreedor? En efecto, la 101
peculiaridad de la expresión llevaría al lector más lerdo a entender otra cosa que el significado literal del texto. Pues la disposición más semeja definición que exhortación. Si fuera un consejo diría así: «El manto tomado como fianza, si es lo único que posee el deudor, que le sea devuelto al anochecer, para que tenga con qué cubrirse durante la noche». Pero si fuera definición, sería como ahora es, «pues este manto es para él la única cubierta de su vergüenza. Si no, ¿con qué dormirá?» *(Ex.* 22, 26).

[90] En los párrafos 98 y 99 aparecen los términos *aneímona y penichrôi*, que parecen reminiscencias del verso homérico *Od.* III 348.

102 Sean dichas éstas y otras cosas tales contra los sofistas[91] que se atienen al sentido literal y levantan la ceja orgullosamente, y digamos, siguiendo las leyes de la alegoría, lo conveniente en cuanto a este tema. Afirmamos pues que el símbolo del Lógos es el manto. Pues la vestimenta evita los daños que causan a nuestro cuerpo el frío y el calor, y esconde las vergüenzas de la naturaleza. El vestido es un adorno que está perfectamente en armonía con el cuerpo.
103 Del mismo modo, el Lógos es el mejor don que le ha sido dado por Dios; primero, es un arma defensiva contra los que emplean la violencia, pues de igual manera la naturaleza ha armado a cada especie animal con las armas apropiadas, con las cuales rechazan a los que intentan hacerles daño, y al hombre le ha dado esta gran muralla y fortaleza inexpugnable que es la palabra[92]. Aferrándose fuertemente a ella como un soldado a su panoplia, tendrá un guardia de corps adherido a él en toda necesidad. Teniéndola para luchar ante él, podrá rechazar todos los ataques que le diri-
104 jan sus enemigos. En segundo lugar, es la cubierta imprescindible de nuestra vergüenza y nuestros oprobios —pues la palabra es muy hábil para esconder y ensombrecer los pecados de los hombres—. En tercer lugar, es ornamento para toda nuestra vida —pues es la que corrige a cada uno
105 y lleva a todos a lo Mejor—. Pero hay entre los hombres algunos —perversión y peste son— que toman como fianza la palabra, despojando de ella a los que la tenían y, siendo,

[91] Aquí hace referencia a los exegetas literalistas que practican la interpretación de manera inteligente, de los que habló en los párrafos 39, 52 y 94.

[92] A partir de aquí aparece la palabra griega *lógos* utilizada tanto en su significado 'palabra' como en su significado 'razón'. Este juego de palabras es imposible de traducir.

necesario ayudarla a crecer, la cortan de raíz, de la misma manera que los que saquean pueblos en la guerra e intentan destruir el trigo y todos los demás cultivos, que intactos serían de gran provecho para los que los consumieran.
Pues algunos hombres mantienen una implacable guerra 106
sin tregua contra la naturaleza racional, hombres que rapan al ras sus primeros brotes y exprimen la vida de sus primeros frutos, dejándola, por así decirlo, infecunda y estéril de
buenas acciones. Pues hay veces en que, viéndola inclinar- 107
se con incontenible entusiasmo hacia la cultura y arrebatarse de pasión por las verdades de la filosofía, por malignidad y envidia temen que, inspirada grandemente y bien decidida, fluya cual torrente de invierno sobre sus charlatanerías y sofismas contra las invenciones verdaderas, y, con sus malas artes, vuelven la corriente hacia otro lugar y la dirigen hacia artes innobles y de mal gusto. Muchas veces, la embotan y bloquean, dejando improductiva a esa noble naturaleza, como dejan yerma los malos tutores la tierra feraz y fértil de los niños huérfanos, y no se avergüenzan, en el extremo de su inmisericordia, de despojar al hombre del manto, lo único que le queda, la palabra. Pues Moisés dice: «Es lo único que tiene para cubrirse» *(Ex.* 22,
27). ¿Qué hay aparte de la palabra? De la misma manera 108
que relinchar es propio del caballo, ladrar del perro, mugir de la vaca y rugir del león, así también del hombre es propio hablar y la propia palabra. Y esto es lo que el hombre, la criatura más querida para Dios de todas, ha recibido como propio, esta defensa, cubierta, armamento y muralla.

Y por esto añade: «Éste es el único abrigo de su ver- 109
güenza» *(Ex.* 22, 27). ¿Qué otra cosa que la palabra ensombrece y esconde las cosas reprochables y las vergüenzas de la vida? Pues la ignorancia, pariente de la naturaleza insensata, es una vergüenza, mientras que la cultura, her-

110 mana de la palabra, es su adorno propio. ¿Con qué dormirá?, es decir, ¿dónde encontrará el hombre reposo y calma, si no es en la palabra? Pues la palabra alivia a los más infortunados de nuestro género humano. De la misma manera que a menudo la bondad, la compañía y cortesía de los amigos han atendido a los atormentados por dolores, temores y otros males, así, no a menudo, sino siempre, la palabra salvadora es la única que nos libera de la más pesada carga de las necesidades de nuestro inseparable cuerpo, que pesan sobre nosotros, y las desgracias impredecibles
111 que nos acechan del exterior. Pues la palabra es para nosotros un amigo íntimo, un socio, un familiar, un camarada unido a nosotros, o aún más, armónicamente pegado con una cola natural indisoluble e invisible. Por esto nos predice las cosas que nos serán útiles, en caso de que ocurra algo no deseado, espontáneamente nos ofrece ayuda, y no prestándonos sólo un tipo de ayuda, como el consejero que no actúa o el combatiente que no habla, sino ambas a la
112 vez. Pues no utiliza la fuerza a medias, sino que pone toda su energía en todos los puntos a la vez. Y si falla en los planes que había trazado o en la ejecución de los mismos, recurre al tercer tipo de ayuda, el consuelo. Pues la palabra, como el medicamento es para las heridas, es una liberación de los sufrimientos del alma, y de ella dice el legislador que ha de ser devuelta «antes de que se ponga el sol» *(Ex.* 22, 26), es decir, antes de que se pongan los rayos que todo lo iluminan de Dios, sublime y omnipresente, que los envía por misericordia a nuestra especie desde el cielo has-
113 ta la mente humana. Mientras permanece en el alma esa luz divina e incorpórea, devolveremos la palabra tomada en fianza, como el manto, para que sea posible al que recibe esta propiedad particular del hombre, recubrir la vergüenza de la vida y disfrutar del don divino, y con toda tran-

quilidad descansar en la presencia de tal consejero y defensor, que no abandona el puesto que ocupa en ninguna circunstancia. Pues mientras que Dios aún te envíe los ra- 114
yos de luz sagrada, apresúrate durante el día a devolver la fianza a su propietario, ya que, una vez puesto el sol, como todo Egipto *(Ex.* 10, 21)[93], pasarás tus días en profunda oscuridad herido de ceguera e ignorancia, y serás desposeído de todo aquello que creías poseer y esclavizado violentamente por Israel, el que Ve, al que, siendo inesclavizable por naturaleza, mantenías como rehén.

No nos hemos extendido en este largo excurso por otra 115
razón que por enseñar cómo la inteligencia ascética, con los movimientos anómalos, se transporta hacia la abundancia o hacia todo lo contrario, y de esta forma, continuamente sube y baja; por un lado, cuando se conduce felizmente y se dirige a las alturas, es iluminada por rayos incorpóreos y arquetipos de la fuente del Lógos de Dios que todo lleva a su cumplimiento. Pero cuando decae y lleva un camino desdichado, es iluminada por las imágenes de estos rayos, los Lógoi inmortales a los que es costumbre llamar ángeles. Y por esto ahora se dice: «Se encontró un 116
lugar, pues el sol se había puesto» *(Gen.* 28, 11)[94]. Cuando abandonan nuestra alma los rayos de Dios, por los que tenemos una comprensión perfectamente clara de la realidad, y sale una segunda luz, más débil, la de las palabras y

[93] Es la novena plaga: «El Señor dijo a Moisés: 'Alza tu mano hacia el cielo para que vengan sobre Egipto tinieblas tan espesas que se las pueda palpar'. Moisés alzó su mano hacia el cielo y hubo espesas tinieblas tres días y tres noches por todo Egipto».

[94] Después de aclararlo con la ayuda de una cita secundaria *(Ex.* 22), que comenta e interpreta en una larga digresión (párrafos 92 a 115), Filón retorna al texto del *Génesis,* que es el texto principal.

no la de las realidades, de igual manera que en este universo material, la luna, que tiene un segundo puesto después del sol, una vez que éste se ha puesto, envía a la tierra una
117 luz más oscurecida. Y el hecho de encontrar un lugar o una palabra, para los que no pueden ver a Dios que está por encima de todo lugar o palabra, es un don más que suficiente, puesto que no tenían el alma absolutamente privada de luz, pero después de que aquella luz pura se haya apartado de ellos, reciben una luz mezclada. Dice en el *Éxodo* (10, 23) «para los hijos de Israel había una luz allí donde vivían», de manera que siempre huían de la noche y la oscuridad, con las que viven los que están cegados no de los ojos del cuerpo, sino de los del alma, y no ven los rayos de
118 la virtud. Unos, suponiendo que el sol significa aquí simbólicamente la percepción y la mente, cosas que son, según nuestro modo de ver, criterios básicos, y que el lugar es el Lógos Divino, así interpretan: el asceta encontró el Lógos Divino, una vez se puso la luz del sol mortal y humano.
119 Mientras que la mente cree comprender firmemente lo comprensible y la percepción lo perceptible y creen subir a las alturas, el Lógos Divino se encuentra lejos. Pero si cada una de ellas reconoce su debilidad propia y en cierto modo se oculta, como si se sumergiera, al punto sale a su encuentro a acogerla la recta razón del alma ascética que la vigila cuando desconfía de sí misma y espera que venga aquélla a visitarla desde fuera de una manera invisible [95].

120 Y dice a continuación Moisés: «Tomó una de las piedras del lugar y la colocó a su cabeza y durmió en aquel lugar» *(Gen.* 28, 11). Se podría admirar uno no sólo de las realidades presentadas simbólicamente y de la fisiología [96], sino también de su exhortación indicada como ejercicio contra el dolor y la fatiga. Pues considero indigno que un 121
cultivador de la virtud lleve una vida muelle y voluptuosa, queriendo compartir las pretensiones y presunciones de los llamados bienaventurados, que en realidad están llenos de desgracia, para los que toda la vida es sueño y ensueño [97], según el sacratísimo Legislador. Pues éstos, después de ha- 122
ber cometido durante el día injusticias contra los demás en los tribunales y consejos, en los teatros y en todos los sitios, vuelven a casa, los desgraciados, arruinando también su propio hogar, pero no la construcción, sino el hogar al que está unida el alma, el cuerpo, ingiriendo comidas desmesuradas una tras otra, regándolas con abundante vino, hasta que desaparece la reflexión sumergida, y las pasiones sensuales nacidas del exceso, llevadas por un furor incontenible, se lanzan sobre ellos y consiguen envolverlos, para desaparecer después, apartando de ellos el exceso de ardor [98]. Por la noche, cuando es el momento de retirarse a la 123
cama, se tumban muy suavemente en los lechos lujosos de

[95] En el libro segundo hablará Filón de la vanagloria, que es precisamente lo contrario de lo que se trata aquí. Es condición fundamental para acercarse a la pureza del alma el reconocer la propia debilidad, como ya se dijo antes, en el párrafo 60, desistir de sí mismo.

[96] Filón descubre dos sentidos principales en las Escrituras: el sentido físico, la fisiología, que es la interpretación que permite descubrir en ellas una enseñanza sobre el mundo y sobre Dios, y el sentido moral *(De agricultura* 16; *De plantatione* 120). El término 'fisiología' proviene de la alegoresis estoica. Ya en la literatura órfica, el *physikòs lógos* contenía conocimientos mistéricos sobre los dioses.

[97] Aparece aquí un sentido negativo de los términos *hýpnos* y *enýpnion*. Este último suele aparecer en Filón con el sentido de 'ensueño falso'. Compárase con esto el pasaje de *De Josepho* 126: «Pero este ensueño, en la apariencia más verdadera, es la vida de los hombres».

[98] El tema de la vida de estos hombres es tratado ampliamente en el libro segundo.

muy adornadas cubiertas que les han sido preparados, imitando exactamente la vida regalada de las mujeres, a las que la naturaleza permite hacer uso de un modo de vida muelle, y, por eso, el Artesano y Creador les ha hecho un
124 cuerpo de tipo más blando. Ninguno de éstos es conocido por el Lógos Divino, sino que sólo los hombres auténticos, amantes de la prudencia, la decencia y el pudor, que han establecido como fundamento de toda su vida la abstinencia, la sobriedad y la fortaleza, seguras protectoras del alma, a las que se puede recurrir sin peligro y de manera segura, más poderosas que el dinero, el placer y la gloria; son los hombres que desprecian el alimento y la bebida, salvo lo estrictamente necesario, mientras la inanición no empiece a debilitarles, están preparados para soportar el hambre, la sed, el calor, el frío y cuantas cosas se han de aguantar para alcanzar la virtud. Sólo desean lo más simple, de manera que no se avergüenzan de usar un manto barato, sino que, al contrario, consideran los lujosos como una ver-
125 güenza y un gran perjuicio para la vida [99]. Para éstos el blando suelo es un lujoso lecho, sus coberturas, las matas, las hierbas, las plantas, un buen montón de hojas; las almohadas, unas cuantas piedras o pequeños montículos que sobresalgan un poco del llano. Este género de vida lo llaman los exquisitos 'vida dura', pero cuantos viven para la hombría de bien le dan el nombre de 'vida muy placentera'. Les cuadra a esos que no se les llama hombres, sino

[99] Puesto que el tema principal de este libro, el primero, es el alma que merece tener visiones del Lógos y de los ángeles, Filón expone las condiciones morales que ha de cumplir ésta, y la compara con el alma corrupta y sumida en las pasiones. Es la condición que sigue a la renuncia de sí mismo, el llegar a la *apátheia*, renunciar a las pasiones.

que lo son en realidad [100]. ¿No ves que se presenta al prac- 126
ticante de las buenas costumbres como bien provisto de bienes y preparativos regios, tumbado con una piedra a su cabeza [101] y un poco más adelante, pidiendo en sus plegarias pan y vestido, riquezas naturales *(Gen.* 28, 20), y después se burla siempre de las riquezas que se apoyan en las vanas opiniones y llena de injurias a los que las admiran? Éste es el modelo arquetípico del alma ascética [102], enemigo atroz de sibaritas y andróginos [103].

Éste ha sido el sencillo elogio del amante del trabajo y 127
la virtud, pero ha de ser investigado en su sentido alegórico. Ahora conviene saber que el lugar divino y la tierra sagrada están llenos de Lógoi incorpóreos. Estos Lógoi son almas inmortales. Tomando uno de estos Lógoi, escogien- 128
do el más alto en excelencia, como la cabeza está unida al cuerpo, lo establece cerca de su inteligencia *(Gen.* 28, 11). Esto es, en cierto modo, la cabeza del alma. Y hace esto con la excusa de que va a dormir, y la verdad es que va a reposar sobre el Lógos Divino y apoyar sobre él toda su vida, la más ligera carga. Y éste escucha con gusto y acoge al atle- 129

[100] Los párrafos 122-125 tienen el estilo de una diatriba cínica, pese a que Filón no estaba en la línea de los cínicos.

[101] A propósito de este pasaje del *Génesis*, Filón alaba la austeridad de Jacob como perfección moral.

[102] Queda por tanto definido el segundo grado dentro de la tríada mística de la que hablamos en las notas a los párrafos 60 y 68. Jacob representa al alma ascética, que ha visto la virtud y se dirige hacia ella. Como se ha visto, su alma no ha alcanzado el grado de perfección suficiente para poder tener visiones de Dios, por lo que sólo ve a los ángeles o al Lógos.

[103] Este desprecio de la mujer lo hace también más arriba en el párrafo 123, relacionándola con la vida muelle, entregada a las pasiones y, a su juicio, alejada absolutamente de la perfección moral.

ta primero como discípulo, y después, cuando ha demostrado la aptitud de su naturaleza, le golpea con sus manos al modo de un masajista y le convoca al gimnasio, y atacándole le obliga a luchar, hasta que logre desarrollar en él una fuerza imbatibl [104]; y transformando sus oídos en ojos por inspiración divina, tras haberle dado una nueva im-
130 pronta, le llama Israel, el Vidente [105]. Entonces le coloca la corona de vencedor. Pero esta corona tiene un nombre curioso, extraño y quizá no muy bien sonante: el presidente de los juegos la llama «adormecimiento», pues se dice que «le adormeció lo ancho» *(Gen.* 32, 25 [106], la más maravillosa recompensa de todos los premios, proclamaciones y
131 honores. Pues si el alma, partícipe ya de una fuerza irresistible, alcanzada la perfección en los certámenes de las virtudes, llegada al confín del bien, no se deja exaltar por la arrogancia, ni se ajusta a sus acrobacias, como si fuera capaz de dar grandes zancadas con ajustados pies, sino que

[104] Ya ha aparecido en el párrafo 69 el deporte como metáfora.

[105] Puesto que Filón cree que los nombres de las cosas son atribuidos por naturaleza, como Heráclito y los estoicos, y no por convención, como Demócrito, para él, un cambio en la esencia ha de producir necesariamente un cambio en la denominación. Esto lo ejemplifica con el caso de Jacob, que después de luchar con Dios *(Gen.* 32, 23-30), lo cual es comparado con la lucha entre un entrenador y un atleta, recibe el nombre de Israel, por haber cambiado su esencia tras este encuentro. Sin embargo, Filón interpreta que Jacob lucha con el Lógos de Dios, para que esto cuadre con sus teorías sobre la pureza del alma requerida para la visión de Dios.

[106] El texto bíblico completo dice «le adormeció lo ancho del muslo», y Filón lo recoge incompleto. Cuando Jacob retorna a Palestina, después de pasar el vado de Yaboc, luchó con un hombre hasta despuntar el alba. Éste le dio un golpe en el muslo y se lo descoyuntó. Resultó ser Dios. Este pasaje ha sido objeto de interpretación en los párrafos 128-132. También aparece mencionado en el párrafo 79.

adormeciera y redujera lo ancho, ampliado en su opinión, y se lisiara voluntariamente con una zancadilla para quedar detrás de las naturalezas incorpóreas, alcanzaría, pese a parecer derrotada, el premio de la victoria [107]. Pues el ceder a 132
los mejores los privilegios, no por obligación, sino por convencimiento, es considerado muy conveniente, ya que el segundo premio otorgado en este tipo de competición supera mucho en grado de honor al primero en otros tipos.

Ésta ha sido la introducción de esta visión venida de 133
Dios. Ya es hora de volvernos sobre ella y examinar cada uno de sus puntos. Y dice Moisés: «Tuvo un sueño. Y he aquí una escalera apoyada firmemente en la tierra, cuya cúspide llegaba al cielo, y los ángeles de Dios subían y bajaban por ella. El Señor estaba fijo sobre la escalera» *(Gen.* 134
28, 12-13). La escalera significa simbólicamente el aire en el Universo, cuya base es la tierra y cuya cúspide es el cielo. El aire se extiende en todas las direcciones hasta los confines de la tierra desde la esfera lunar, de la cual escriben los especialistas en fenómenos celestes que es el último círculo del cielo y el primero de la tierra. El aire es la 135
morada de las almas incorpóreas, pues le pareció al Creador que era bueno llenar todas las partes del Universo de seres vivos. Por esto dispuso que sobre la tierra hubiera animales terrestres, en los mares y los ríos, animales acuáticos y en el cielo los astros —y cada uno de ellos se dice que es no sólo un animal, sino una mente completamente pura—. Así, en la otra parte del Universo, el aire, también hubo seres vivientes. Si no son comprensibles por los sentidos, ¿qué son? Pues el alma también es invisible. En efec- 136
to, es natural que el aire pueda alimentar seres más que la

[107] Otra vez encontramos el tema de la humildad, el reconocimiento de la propia debilidad, la renuncia de sí mismo.

tierra o el agua, puesto que éste dio la vida a los seres que viven en aquéllas. Pues el artífice le hizo contenedor de los cuerpos inmóviles, principio de crecimiento de los cuerpos que se mueven sin tener imagen y alma de los que pueden
137 moverse utilizando un impulso y una imagen. ¿No sería raro pues que estuviera privada de almas vivientes el elemento que da la vida a todos los demás? Por esto nadie puede privar de la mejor naturaleza de los seres vivos al más excelente elemento, el aire. Pues de todos los elementos, no va a ser éste el único en estar despoblado, sino que, cual ciudad, tiene una noble población, siendo sus ciudadanos las almas incorruptibles e inmortales, en número igual
138 a los astros. De estas almas [108], unas, atraídas por la tierra y los cuerpos, caen y se unen a cuerpos mortales, pero otras ascienden, habiendo sido distinguidas para retornar según los números y tiempos fijados por la naturaleza [109].
139 De éstas hay algunas que vuelven otra vez, añorando los hábitos y costumbres de la vida mortal, otras, habiendo reconocido su gran frivolidad, llaman al cuerpo prisión y tumba [110], huyendo como de un encierro o un sepulcro, ascienden hacia el éter con sus alas ligeras, donde recorren

[108] Según Filón hay diferentes tipos de almas. Encontramos en sus obras dos sistemas diferentes de clasificación *(De plantatione* 14; *De fuga et inventione* 69 y *De confusione linguarum* 179), pero que en el fondo reúnen dos tipos básicos: las almas encarnadas y las desencarnadas. Entre estas últimas se encuentran los ángeles.

[109] Alusión a los *períodoi chilieteîs* de PLATÓN, *Fedro* 248E y *Rep.* X 617. La clasificación de las almas recoge y resume el mencionado pasaje del *Fedro* platónico.

[110] El cuerpo como prisión y tumba del alma aparece también en otros tratados como *Quod Deus sit immutabilis* 150 o *Legum Allegoriae* I 108. El tema está tratado en términos platónicos *(Fedón* 62B, *Crát.* 400C, *Fedro* 250C).

los astros toda la eternidad. Unas son completamente puras 140
y nobles, dotadas de pensamientos superiores y divinos, que nunca han tenido el más mínimo deseo por las cosas terrestres y son gobernadores del Gran Soberano, como los oídos y los ojos de un gran rey [111], ven y escuchan todo. Algunos filósofos llaman a estas almas 'démones', y las Sa- 141
gradas Escrituras, utilizando un nombre más apropiado, 'ángeles', pues 'anuncian' [112] las órdenes del padre a sus hijos y las necesidades de los hijos al padre. Por esto se han 142
representado subiendo y bajando, no porque Dios, que a todo se adelanta, necesite informadores, sino porque a nosotros, los hombres mortales, nos conviene utilizar a los Lógoi como intermediarios y árbitros por la admiración y el terror que nos produce la presencia del Gran Soberano y el inmenso tamaño de su poder. Tomando conciencia de esta 143
fuerza, utilizamos a uno de los mediadores diciendo: «Habla con nosotros y que no nos hable Dios, para que no muramos» *(Ex.* 20, 19). Y no porque no podamos recibir los castigos, sino tampoco los beneficios inmensos y puros, que Éste nos dispensa sin hacer uso de sus servidores [113].
Es completamente correcto representar simbólicamente el 144

[111] Esta expresión aparece también en JENOFONTE, *Cirop.* VIII 2, 10.

[112] La palabra 'ángel' proviene del verbo griego *angéllō*, 'anunciar'. En los LXX (versión griega de las Escrituras), el término griego *ángelos*, que originariamente significa tan sólo 'mensajero', reproduce el hebreo *mal'akh*, que significa lo mismo. A estas almas intermedias que tienen como función 'anunciar' los deseos de los hombres a Dios y las órdenes de Dios a los hombres PLATÓN las llamó 'démones' *(Banq.* 202E).

[113] Este pasaje, junto con *De confusione linguarum* 170-182, *De gigantibus* 6-18 y *De plantatione* 1-27, compara la demonología pagana con la doctrina de los ángeles de las Sagradas Escrituras (W. LAMEERE, «Sur un passage de Philon d'Alexandrie *(De plantatione* 1-6)», *Mnemosyne* IV 4 (1951), 73-80).

aire con una escalera apoyada en tierra, pues las emanaciones que surgen de la tierra, al perder condensación, se convierten en aire, pues la base y raíz del aire es la tierra y la
145 cumbre es el cielo. Se dice en efecto que la luna no es una acumulación de éter puro, como cada uno de los otros astros, sino que es una mezcla de sustancia etérea y aérea [114]. Y lo negro que aparece sobre ella, lo que algunos llaman 'cara', no es otra cosa que una mezcla de aire, que es negro por naturaleza y que ha ascendido hasta el cielo [115].

146 Ésta es la llamada simbólicamente escalera en el Universo, y, mirándola en los hombres, encontraremos el alma, cuya base es el conocimiento sensible, lo que tiene de terrestre en cierto modo, y cuya cúspide es la mente más pura, que es
147 como el elemento celeste. A lo largo de esta escalera suben y bajan los Lógoi de Dios ininterrumpidamente. Cuando suben, llevan consigo a lo alto al alma, separándola de todo lo mortal y ofreciéndole la contemplación de lo único que es digno de ser contemplado. Por otro lado, cuando bajan, no la dejan caer —pues ni Dios ni el Lógos Divino pueden ser causa de daño—, sino que, por filantropía y misericordia por nuestra especie, bajan en nuestra ayuda y auxilio para revivir, insuflándole una exhalación salvadora, al alma, que mora en el cuerpo como si fuera llevada por un
148 río [116]. El Rector del Universo pasea invisible, sin ruido y

[114] Empédocles *(Fragm. presocr.* 21 A 30, D-K) y Parménides *(Fragm. presocr.* 18 A 37, D-K) hablan de la luna como una mezcla de éter, fuego y aire.

[115] Hasta aquí (133-145) hemos encontrado una alegoresis de tipo cosmológico del pasaje de la escalera de Jacob. Ahora aplicará Filón esta estructura que ha encontrado en el universo al hombre, por la relación que existe entre macrocosmos y microcosmos.

[116] Platón, *Tim.* 43A.

solo en las inteligencias absolutamente purificadas, pues hay un oráculo pronunciado a un sabio que dice: «Pasearé entre vosotros y seré vuestro Dios» *(Lev.* 26, 12), pero en estas inteligencias de los que están purificándose, que todavía no han lavado completamente su existencia manchada y ensuciada en sus pesados cuerpos, los ángeles, Lógoi Divinos, son los que pasean, iluminándolas con los dogmas
de la Virtud [117]. Es evidente cuántos batallones de malos 149
ocupantes son expulsados para que uno, el Legítimo, se establezca. Esfuérzate, oh alma, en convertirte en morada de Dios, en templo sagrado, en el más bello habitáculo. Pues quizá tendrás tú como guardián de tu casa al guardián del Universo, que se preocupará de ti como de su propia casa, que para siempre te mantendrá bien guardada e indemne.
Pero quizá también el asceta se imagine su propia vida pa- 150
recida a una escalera. Pues por naturaleza es la práctica espiritual un asunto irregular, unas veces sube a las alturas y otras vuelve en dirección contraria, siendo como un barco que hace la travesía de la vida con viento favorable o con viento desfavorable. La vida de los ascetas es, como alguien dijo [118], cambiante, a veces viva y despierta, a veces
muerta y dormida. Y quizá no se diga esto fuera de lugar, 151
ya que los sabios tienen el privilegio de habitar la región olímpica y celeste, habiendo siempre sido ejercitados para alcanzar las alturas, y los malos se ven confinados a las profundidades del Hades, aquellos que sólo se han dedicado desde el principio al fin a morir y que desde los pañales

[117] Otra vez menciona el tema de la pureza del alma, necesaria para la contemplación de Dios. El alma que no la ha alcanzado ha de conformarse con la relación con el Lógos de Dios y los ángeles.

[118] Homero, *Od.* XI 303, dice de Cástor y Polideuces que a veces están vivos y a veces muertos. También aparece en Píndaro, *Nem.* X 55.

hasta la vejez han estado acostumbrados a la podredumbre.
152 Y los ascetas —pues ocupan un lugar intermedio entre los dos extremos— suben y bajan muchas veces como por una escalera, levantados por una suerte superior o arrastrados hacia abajo por una peor, hasta que el árbitro de esta competición y pugna, Dios, entregue los premios al mejor equipo, destruyendo completamente al contrario[119].

153 Aparece en esta visión otra imagen que no merece ser omitida. Los asuntos humanos por naturaleza se asemejan
154 a una escalera, por su tendencia a la irregularidad. Así, un día, como alguien dijo[120], cae uno desde arriba y queda destruido, mientras que otro asciende a las alturas, no pudiendo permanecer nada de lo que nos concierne en su misma situación estable, pues todo se transforma de todas
155 las maneras. ¿O no se transforman continuamente los ciudadanos en arcontes y los arcontes en ciudadanos, los ricos en pobres y los pobres en millonarios, los negligentes en gente célebre y los anónimos en archifamosos, los débiles en fuertes y los incapaces en poderosos, los insensatos en
156 sensatos y los delirantes en hombres razonabilísimos? Es éste un camino que sube y baja[121], el de los asuntos humanos que se basan en circunstancias sinuosas e inestables,

[119] Aparecen los tipos de hombres en este párrafo: los malos, es decir, los que viven en el cuerpo, entregados a las pasiones; por otro lado los mejores, los sabios, que viven en la virtud; y por último, entre estos dos extremos, están los ascetas, que se esfuerzan y pasan la vida subiendo y bajando, 'como por una escalera'. Les corresponde morar respectivamente el Hades, la región olímpica y esta escalera, que sería como la región intermedia.

[120] Eurípides, fr. 420 Nauck.

[121] Heráclito *(Fragm. presocr.* 22 B 60, D-K).

cuyo tiempo verídico demuestra la irregularidad, no con pruebas oscuras, sino bien claras[122].

El ensueño mostraba firmemente establecido en lo alto 157
de la escalera al arconte de los ángeles, el Señor[123]. Se le ha de imaginar en las alturas como auriga de un carro o capitán de una nave, el que está por encima de los cuerpos, de las almas, de las cosas, de las palabras, de los ángeles, de la tierra, del aire, del cielo, de las potencias sensibles, de las naturalezas invisibles, cuantas cosas sean visibles o invisibles. Pues habiéndose atado todo el Universo a sí mismo y habiéndolo hecho depender de sí, lleva las riendas de
tan gran creación. Y que nadie piense, al oír que Dios es- 158
tá firmemente establecido, que algo colabora con Él para que se mantenga con firmeza[124], sino que comprenda que aquella imagen significa que la firmeza y el apoyo, la fortaleza y la seguridad de todos es el Dios inconmovible, sellando a los que Él quiere con el sello de la constancia. Siendo su apoyo y sostén, permanecen las cosas aliadas a
Él fuertemente e incorruptas. Éste, pues, establecido sobre 159
la escalera del cielo dice al que tiene una visión de ensueño: «Yo soy el Señor, el Dios de Abraham, tu padre y el Dios de Isaac. No temas» *(Gen.* 28, 13). Este oráculo fue la meta del alma practicante y su más firme apoyo, pues le enseñó que el Señor y Dios del Universo es también estas dos cosas —Señor y Dios— de su raza, y que está inscrito

[122] En *De Josepho* 131-142, nos presenta también una pequeña digresión sobre la fortuna y la inestabilidad de los asuntos humanos, en comparación con la estabilidad de los fenómenos celestes y los astros, y, sobre todo, la estabilidad de Dios.

[123] Véase, más abajo, párrafo 230.

[124] Más adelante, en el libro segundo (237-238), tratará el tema de la firmeza de Dios en contraposición a la inestabilidad de los asuntos humanos y los hombres.

y así llamado con cada uno de estos nombres por sus padres y sus abuelos, para que todo el Universo y el amante de la virtud lo tengan como herencia, pues se ha dicho también «el Señor es la herencia para él» *(Deut.* 10, 9).

160 No pienses que se ha dicho a la ligera Señor y Dios de Abraham y de Isaac sólo Dios [125]. Pues éste, Isaac, es símbolo de una sabiduría que se escucha sólo a sí misma, que no tiene otro maestro que ella misma ni otras enseñanzas que las que lleva dentro, una sapiencia adquirida por naturaleza [126]; sin embargo, Abraham es símbolo de una sabiduría aprendida [127]. Isaac resulta ser autóctono, de una raza nacida en el país, mientras que Abraham es un emigrante,
161 un forastero. Habiendo abandonado la lengua caldea [128], de otra raza, de otra tribu, lengua de los que parlotean de astronomía [129], se aplicó a la que se adapta a un ser racional,
162 la adoración de la Causa del Todo. Este carácter necesita dos potencias protectoras: autoridad y buena acción, para que por el poder soberano obedezca a las leyes establecidas y por su gracia reciba gran provecho, el otro sólo necesita gracia. Pues no se perfecciona por un jefe que le amonesta, estando por naturaleza dirigido al bien, sino que, por dones llovidos del cielo, ha llegado a ser perfectamente vir-

[125] Desde aquí hasta el párrafo 172, aprovecha Filón para exponer su tríada mística compuesta por Isaac, Jacob y Abraham, a los que ya ha presentado previamente.

[126] Véase, más arriba, párrafo 68.

[127] Véase, más arriba, párrafo 60.

[128] Esto quiere decir que abandonó la observación de la naturaleza para conocerse y después renunciar a sí mismo (véase, más arriba, párrafos 58-60).

[129] El verbo griego *meteōroléschō* tiene aquí un doble sentido peyorativo, pues significa 'hablar de astronomía' y también 'estar en las nubes' o 'ser un charlatán'.

tuoso desde el principio [130]. Pues Dios es el nombre de la 163
potencia que concede la gracia, mientras que el Señor es de la potencia hegemónica [131]. ¿Quién podría citar un bien más venerable que encontrarse con la bondad pura y sin mezcla, o más extraordinario que una mezcla de autoridad y don? Habiendo visto esto, me parece que el asceta ha elevado una maravillosa plegaria, para que el Señor se convierta en su Dios *(Gen.* 28, 21), pues él no quería sólo alabarle como a un gobernador, sino honrarle amorosamente como a su benefactor. ¿No es natural que por estas cosas y otras se- 164
mejantes los que tienen una inteligencia ciega vean agudamente, recibiendo ojos para las sagradas revelaciones, juzgando por la naturaleza de las cosas y no ajustándose sólo al sentido literal? Pero nosotros, si, cerrando los ojos del alma, no nos esforzamos o no podemos recobrar la visión, oh hierofante, tú mismo manténnos, cuídanos, ungiéndonos no nos abandones jamás, hasta que iniciándonos en los misterios de la luz secreta de los sagrados Lógoi, nos muestres las bellezas encerradas e invisibles para los no iniciados. Conviene que hagas esto. Las almas que habéis 165
probado el amor divino, como si emergierais de un sueño profundo y dispersarais la bruma, volveos hacia el espectáculo que ha de observarse, dejando la lentitud y la pereza vacilante, para comprender detalladamente cuantas visiones y audiciones para vuestro provecho ha emprendido el organizador de los juegos.

[130] Queda aquí bien claramente establecida la superioridad moral de Isaac, al que Filón pone en la cabeza de la tríada mística como la naturaleza más perfecta, por tanto, merecedora de contemplar al que Es.

[131] Traducimos los términos griegos *theós* por 'Dios' y *kýrios* por 'Señor'.

166 Miles de ejemplos son dignos de ser mencionados para la demostración de esto, pero también es uno el texto citado en detalle. Pues la revelación llamó padre del asceta al que en su genealogía era abuelo, y al que en realidad era su padre no le concede el nombre de pariente. En efecto, dicen las Sagradas Escrituras: «Yo soy el Señor Dios de tu padre Abraham» —y en realidad éste era su abuelo— y sigue «el Dios de Isaac» *(Gen.* 28, 13), y no añade «que es
167 tu padre». ¿Acaso no merece la pena examinar la causa de esto? Claro que sí. Examinemos pues, y no superficialmente, de quién se trata [132]. El legislador dice que la virtud se adquiere bien por naturaleza, bien por la práctica o bien por el aprendizaje [133]. Por esto señaló a los tres patriarcas sabios del pueblo de Israel, no partiendo de la misma idea,
168 pero dirigiéndose a la misma meta. El más anciano de ellos, Abraham, tuvo como guía en su camino hacia el bien a la enseñanza, como lo mostraremos en otro tratado [134], siempre que sea posible. El de en medio, Isaac, tuvo como guía a una naturaleza que se escuchaba a sí misma y tenía propias enseñanzas, y el tercero, Jacob, el ejercicio espiri-

[132] Filón explica por qué su tríada mística tiene tres grados de perfección que se corresponden con tres patriarcas, pero la sucesión mística de éstos no coincide con la cronológica, es decir, el primer grado sería Abraham, el siguiente, más perfecto, Jacob, y el más alto, Isaac, a pesar de que el orden generacional de estos tres patriarcas es, en primer lugar, Abraham, padre de Isaac, al que sigue su hijo Jacob.

[133] En el tratado *De Josepho* 1, Filón habla de haber escrito tres tratados sobre la vida que resulta de la enseñanza, la vida autodidacta y la ascética, tratados los tres dedicados respectivamente a cada uno de estos patriarcas.

[134] Filón escribió dos tratados sobre Abraham: el *De Abrahamo* (o *Sobre la vida del sabio que se perfecciona por la enseñanza)* y el *De migratione Abrahami.*

tual, que dispone para los esfuerzos del deporte y la lucha. Habiendo estas tres maneras de adquirir la sabiduría, las 169
dos de los extremos resultan estar íntimamente unidas. El método del ejercicio espiritual es como si fuera hijo del estudio, mientras que al método natural, siendo pariente de los otros dos —pues es como la raíz de todos— le ha tocado el privilegio de no tener adversarios ni origen. Así, es 170
natural llamar a Abraham, el mejorado por la enseñanza, padre de Jacob, el forjado por el ejercicio, y no es la filiación de un hombre con un hombre, sino más bien de una capacidad de escuchar muy dispuesta a aprender con una capacidad ascética y apta para entrenarse [135]. Pues si este as- 171
ceta corre con toda su fuerza hacia la meta y ve claramente lo que antes había visto confusamente como en un sueño, imprimido con un sello más poderoso y rebautizado 'Israel', el que ve a Dios, en lugar de Jacob, 'el suplantador' [136], inscribe como su padre no a Abraham el estudioso, sino a Isaac, el que por naturaleza nació inteligente. Y es- 172
to no es una historia de mi invención [137], sino una revelación inscrita sobre las tablas sagradas. Pues dice: «Partiendo de Israel con todo lo que tenía, llegó al Pozo del Juramento, y ofreció sacrificios al Dios de su padre Isaac»

[135] Filón renuncia de esta manera a la interpretación literal y a la historicidad de las Escrituras. Vuelve a recalcarlo un poco más abajo, en el párrafo 172.

[136] Esta etimología aparece ya en los LXX, *Gen.* 27, 36, cuando Esaú dice: «No por nada se llama Jacob. Ya me ha suplantado dos veces». El griego utiliza el verbo *pternízein*, 'engañar, suplantar', conectado con el sustantivo *ptérnēs*, 'talón, planta', que se encuentra en *Gen.* 25, 26: «Después de éste salió su hermano, con la mano agarrada al talón de Esaú», lo cual podría ser la primera vez que Jacob 'suplanta' a Esaú.

[137] Filón, como en *De mutatione nominum* 152, cita una frase de EURÍPIDES (fr. 484 NAUCK).

(Gen. 46, 1). ¿Comprendes ya que no trata la presente obra de hombres mortales, sino, como ha quedado dicho, de asuntos naturales? Pues he aquí que el mismo sujeto es llamado Jacob con Abraham como padre e Israel, con Isaac como padre por la razón que ya hemos detallado.

173 Pues habiendo dicho «Yo soy el Señor, Dios de tu padre Abraham y Dios de Isaac», añade «no temas» *(Gen.* 28, 13), según consecuencia lógica. Pues, ¿cómo podemos temer teniéndote como arma de guerra, liberadora de todo miedo o sufrimiento? Tú, que has formado los caracteres indescifrables, modelos arquetípicos de nuestra educación, y para que fueran evidentes, has instruido a Abraham y has engendrado a Isaac. De uno has sido llamado el consejero, mientras que del otro padre, dándole a uno el título de dis-
174 cípulo y al otro de hijo. Por eso precisamente, esa tierra, me refiero a la virtud fertilísima y feracísima, sobre la que duerme el asceta, cuando reposa con el sueño de la vida de los sentidos, y la vigilia de la vida del alma, prometes que se la darás *(Gen.* 28, 13), aceptando con agrado su pacífico reposo, que no tomó sin guerra ni las penalidades de la guerra, pero no portando las armas ni matando hombres, no, ¡quita de ahí!, sino destruyendo el tropel de las pasio-
175 nes y maldades, enemigo de la virtud. Y el linaje de la sabiduría es comparado con la arena de la tierra *(ibid.* 14), porque su abundancia es incontable y porque el borde arenoso de la playa rechaza los embates del mar, y las enseñanzas de la educación los de los pecados e injusticias. Y esta razón, según las promesas divinas, se extiende hasta los límites del Universo y hace a su poseedor heredero de todas las partes del cosmos, pudiendo alcanzar cualquier punto, hacia Oriente, hacia Poniente, a Mediodía y al Norte. Pues dicen las Sagradas Escrituras: «Se extenderá sobre el mar y el viento del Sur, sobre el Norte y el Oriente»

(ibid. 14). Pues el hombre inteligente no es un bien valio- 176
so sólo para sí mismo, sino que es un bien común para todos, estando siempre dispuesto a entregar el provecho que de sí mismo emana. Como el sol es la luz de todos los que tienen ojos, así también el hombre sabio es la luz de los que participan de la naturaleza lógica.

Pues dicen las Escrituras: «Serán bendecidas en ti todas
las tribus» *(ibid.* 14). Esta revelación se refiere al hombre 177
con respecto a sí mismo y con respecto a otro hombre. Pues si la mente que hay en mí es purificada por una perfecta virtud, también las tribus de lo terrenal que hay en mí serán a su vez también purificadas, las que corresponden a los sentidos y al gran contenedor, el cuerpo. Si alguien en una casa o ciudad o tierra o pueblo resulta hacerse amigo de la razón, por necesidad esa casa, ciudad, tierra y pueblo
disfrutarán de una mejor vida. Igual que los efluvios de 178
perfumes impregnan de agradable aroma a todo el que se acerca, de la misma manera los vecinos y limítrofes de un sabio, aspirando el aura que él despide al máximo de su capacidad, mejoran en calidad moral.

Pues es una gran ventaja para el alma que sufre y se es- 179
fuerza el tener como compañero de viaje a Dios omnipresente, pues dice «he aquí que estoy junto a ti» *(ibid.* 15). ¿De qué riqueza podríamos disponer, teniéndote a ti, la única y verdadera riqueza «vigilándonos en el camino» *(ibid.* 15), que lleva a la virtud en todas sus secciones? Pues no hay una parte de la vida gobernada por la razón que lleve hacia la justicia y a las otras virtudes, sino que hay miles desde las que es posible lanzarse hacia la razón.

De excelente manera se ha dicho también: «Te devol- 180
veré a esta tierra» *(ibid.).* Habría sido lo mejor que la reflexión autosuficiente no se pusiera en camino hacia el conocimiento sensible. El segundo viaje mejor es que vuelva

181 hacia sí misma. Quizá se aluda con esto al dogma de la inmortalidad del alma. Pues como hemos mencionado más arriba, el alma, habiendo abandonado el espacio celeste, llegó al cuerpo como a una tierra extranjera [138]. Pero el padre que la ha engendrado dice que no la abandonará para siempre en una cárcel semejante [139], sino que, sintiendo piedad, soltará sus cadenas y la enviará libre con toda seguridad a su metrópolis y no descansará hasta que las promesas contenidas en sus palabras se confirmen en actos verdaderos. Pues es propio de Dios decir todo lo que va a
182 ocurrir en el futuro. Entonces, ¿por qué decimos esto? Porque las palabras de Dios se confunden con sus actos. El alma practicante, poniéndose en movimiento y elevándose hacia las investigaciones en torno a Él, supone primero que Él está en un lugar, pero poco después, cayendo en la cuenta de la dificultad y profundidad del estudio y atemorizada, empieza a cambiar su opinión.

183 Así, dicen las Escrituras: «Jacob se levantó y dijo: el Señor está en este lugar y yo no lo sabía» *(ibid.* 16). Yo diría que habría sido mejor desconocer que concebir a Dios como si estuviera en algún sitio, cuando Él es el que con-
184 tiene y rodea todo lo que hay. Justamente se asustó Jacob y dijo sorprendido: «¡Qué terrible es este lugar!» *(ibid.* 17). Verdaderamente uno de los lugares más penosos en el estudio de la naturaleza es en el que se investiga dónde está o si acaso está el Ser en algún lugar. Algunos dicen que to-

[138] Véanse párrafos 45 y 160. Véase también, dentro de la obra de Filón, *Quis rerum divinarum heres sit* 267-274, y *Quaestiones in Genesin* III 10.

[139] Véase, más arriba, párrafo 139. Filón resume en el presente pasaje el contenido de todo el libro sobre el viaje del alma al cuerpo como a una tierra extranjera y el viaje místico del asceta hacia la contemplación de Dios.

do lo que existe ocupa algún lugar, asignando unos un lugar y otros otro, ya sea dentro del cosmos o fuera de éste, en algún intermundio [140]. Otros contestan que el No-Creado no tiene nada parecido a los otros seres creados, sino que a todos los supera de tal manera que la más rápida inteligencia queda rezagada muy lejos de su comprensión y conviene en rendirse. Por esto directamente gritó: «No es 185
posible», lo que yo entendí como «que el Señor esté en cualquier lugar», pues contiene, pero no es contenido, según la recta razón [141]. Y aquello que se muestra y es visible, este mundo sensible, no es otra cosa que la casa de Dios, una de las potencias del Ser, por la cual se manifiesta su bondad [142].

Al mundo que Jacob llamó casa, también lo nombró 186
puerta verdadera del cielo. ¿Qué quiere decir esto? El mundo inteligible, compuesto por las ideas, que ha sido caracterizado en la percepción según las gracias, no puede ser conocido de otra manera que por el cambio de este mundo sensible y visible. Pues no es posible imaginar a ningún 187
otro de los seres incorpóreos más que partiendo de los cuerpos. Estando en reposo se ha concebido la idea de lugar, en movimiento la de tiempo y la de punto, línea, superficie y límite se concibe por la capa exterior que la rodea como un vestido. Analógicamente, el mundo inteligible es 188
también concebible a partir de la percepción, que es la

[140] Los epicúreos creían que los dioses se encontraban en los intemundios, espacios entre los mundos, así en USENER, *Epicurea*, 240, 30 y en CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 40. En este mismo tratado aparece más adelante en el segundo libro, párrafo 130.

[141] El mismo razonamiento lo encontramos más arriba, en el párrafo 63.

[142] En el párrafo 163 habla Filón de las dos potencias de Dios, la hegemónica y la que concede la gracia.

puerta del mismo. Pues así como los que quieren ver las ciudades entran por sus puertas, cuantos quieren comprender el mundo invisible, son conducidos por el espectáculo del mundo visible. [El mundo cuya sustancia es inteligible, sin percepción visual de formas y sólo por el arquetipo ideal que está en él, que ha sido caracterizado según el modelo contemplado por él mismo, sin que sombra alguna lo oscurezca, y suprimidos todos sus muros y puertas, para que no pueda ser contemplado desde ningún punto, sino que por un espectáculo inefable e indescriptible se vea su inmutable belleza] [143].

189 Ya ha sido suficiente sobre este tema. Corresponde también a esta clase otro ensueño, el del rebaño variopinto. El que había tenido ese ensueño, levantándose, pronunció estas palabras: «Me dijo el ángel de Dios en el sueño: Jacob. Yo le respondí: ¿qué pasa? Y él dijo: alza tus ojos y mira, todos los machos cabríos y los carneros que cubren a las ovejas y cabras son blanquísimos, moteados y de salpicaduras cenicientas. He visto lo que te hace Labán. Yo soy el Dios que se te apareció en el lugar de Dios [144], en donde me ungiste una estela y elevaste una plegaria. Ahora levántate y sal de esta tierra y torna a la tierra de tu familia,
190 pues yo estaré junto a ti» *(Gen.* 31, 12-13). Se ve que el Lógos Divino inscribe como sueños enviados por la divinidad no sólo a los que aparecen por la más excelente de las causas, sino también a los que vienen por sus intérpretes y sirvientes, los ángeles, los cuales son considerados dignos de una porción de divinidad y bienaventuranza por el Padre

[143] Wendland considera este pasaje entre corchetes una interpolación cristiana que describe la ciudad de Dios.

[144] El lugar de Dios es Betel. Los LXX dan una traducción etimológica del nombre en hebreo.

que los ha creado [145]. Hay que examinar lo siguiente tam- 191
bién. El Lógos Divino se dirige a unos como un rey que ordena lo que hay que hacer, y a otros como un maestro que explica a sus alumnos lo que es conveniente, a otros como un consejero que, dirigiendo las mejores propuestas a los que no saben reconocer lo que les conviene, les aporta un gran beneficio, a otros como un amigo que, con suaves artimañas persuasivas, revela muchos secretos que a ningún profano es lícito escuchar. A veces pregunta a algunos, co- 192
mo Adán: «¿Dónde estás?» *(Gen.* 3, 9), a lo que se tendría que contestar correctamente: «En ningún sitio», puesto que las cosas humanas no permanecen en la misma situación, sino que se mueven en cuanto al alma, al cuerpo y a las cosas del exterior. Son inestables los razonamientos, que a partir de cosas iguales reciben imágenes no semejantes sino opuestas. También es inestable el cuerpo, como revelan todos los cambios que produce la edad desde la infancia hasta la senectud. Inestables son, por último, las cosas del exterior [146], que vacilan en la marcha de la suerte siempre cambiante [147].

Ciertamente, cuando se dirige a la reunión de amigos, 193
no empieza a hablar antes de llamar a cada uno de ellos por su nombre, para que aguzando el oído, guardando silencio

[145] Este pasaje se considera de gran importancia en la descripción de los ensueños de la segunda clase, pues se ponen en relación con los ángeles, lo que recuerda a la clasificación de Posidonio de Apamea, en Cicerón, *Sobre la adivinación* I 64.

[146] En *De Abrahamo* 219 habla Filón de las tres clases de bienes, espirituales, corporales y externos. Véase también *De Josepho* 130-131.

[147] La inestabilidad de los asuntos humanos, de las cosas terrestres en contraposición a la firmeza y estabilidad de Dios y las cosas celestes es un tema recurrente en Filón. En el presente tratado lo encontramos en I 155-156 y II 129 y 144-148.

y poniendo atención escuchen los oráculos de recuerdo imperecedero. Pues en otra parte se dice: «cállate y escu-
194 cha» *(Deut.* 27, 9). De esta manera es llamado Moisés desde la zarza: «Cuando vio el Señor que se acercaba para mirar le llamó desde la zarza diciendo: Moisés, Moisés. Y éste le contestó: ¿qué pasa?» *(Ex.* 3, 4). A Abraham, en cuanto al holocausto de su querido hijo único, cuando empezaba a hacer el sacrificio y habiendo dado prueba de su piedad, le fue impedido destruir la raza autodidacta de los hombres,
195 llamada Isaac [148]. Pues al principio dicen las Sagradas Escrituras: «Dios quería poner a prueba a Abraham y le dijo: Abraham, Abraham. Éste contestó: heme aquí. Y Dios le dijo: toma a tu hijo querido, al que amas, Isaac, y ofrécelo», y cuando había colocado a la víctima sobre el altar entonces «un ángel del Señor le llamó desde el cielo diciendo: Abraham, Abraham. Éste dijo: heme aquí. Y el ángel le dijo: no pongas tu mano sobre el niñito ni le hagas nada
196 malo» *(Gen.* 22, 1-2; 9-12). Siendo efectivamente uno del cortejo de amigos de Dios, naturalmente el asceta, siendo juzgado digno de este privilegio, es llamado por su nombre. Pues está escrito: «Me dijo el ángel de Dios en el sue-
197 ño: Jacob. Y yo contesté: ¿qué pasa?» *(Gen.* 31, 11). Habiendo sido llamado, presta atención, intentando entender exactamente los signos que aparecen, los signos de los Lógoi son apareamientos y nacimientos como si fuera de animales [149]. Pues dicen las Escrituras: «Alza los ojos y mira a los machos cabríos y carneros que cubren a las ovejas y las

[148] Habla de Isaac como símbolo de la raza autodidacta y la ciencia infusa en los párrafos 68, 162, 164 y del libro segundo en el 10.

[149] Filón interpreta este ensueño como si fuera simbólico y, puesto que se trata de los *lógoi* de Dios y su relación con las almas de los hombres, lo incluye en la segunda clase de ensueños.

cabras» *(Gen.* 31, 12). El macho cabrío es el jefe del reba- 198
ño de cabras, el carnero del de ovejas. Estos animales son el símbolo de dos Lógoi perfectos, de los que uno purifica y vacía el alma de los pecados [150] y el otro la nutre y llena de perfecciones. Tales son los Lógoi dirigentes que en nosotros van a la cabeza de los rebaños del espíritu. Los rebaños que son nombrados por las palabras 'oveja' y 'ca-
bra' se lanzan y avanzan [151] hacia la justicia con empeño. 199
Habiendo abierto el ojo, hasta entonces cerrado, de la inteligencia, vio a los machos cabríos y los carneros que corresponden a Lógoi perfectos, excitados por llevar a cabo la disminución de las injusticias y el aumento de las buenas acciones, vio cómo sobre las ovejas y las cabras, que son almas nuevas y tiernas justo entradas en la adolescencia y adornadas por la flor de la edad, montan no siguiendo un deseo irracional, sino esparciendo la semilla invisi-
ble de los dogmas de la razón. Es rico en hijos este 200
matrimonio que no enlaza cuerpos, sino que une virtudes perfectas a almas bien nacidas. Montad, pues, todos los rectos Lógoi de la sabiduría, apareaos y fecundad, y si veis un alma rica, fértil, virgen, no la dejéis de lado, invitándola a unirse y aparearse con vosotros, perfeccionadla y dejadla embarazada, que dará a luz una camada de inteligen-

[150] Véase *Lev.* 16, 7-10: Aarón tomará dos machos cabríos, los presentará delante del Señor a la puerta de la tienda de la reunión y echará sobre ellos las suertes: una para el Señor y otra para Azazel. A este último, el chivo expiatorio, se lo envía al desierto a Azazel, jefe de los espíritus malignos del desierto, cargado con todos los pecados del pueblo, por lo cual éste queda reconciliado con Dios.

[151] Filón utiliza los verbos *áittein*, 'lanzarse', y *probaínein*, 'avanzar', para explicar la etimología de las palabras *aíx*, 'cabra', y *próbaton*, 'oveja'.

tes machos «blanquísimos, moteados y de salpicaduras cenicientas» *(Gen.* 31, 10)[152].

201 Hay que examinar ahora cuál es el poder que tiene cada una de estas criaturas. Los blanquísimos son los más resplandecientes y brillantes, pues el sufijo '-ísimo'[153] muchas veces se añade para formar superlativos, por lo que es costumbre llamar 'clarísimo' y 'evidentísimo' a lo que es-
202 tá muy claro y muy evidente. Quiere que las primeras criaturas que nazcan del alma fecundada por la sagrada semilla sean blanquísimas, semejantes a la luz, no a la penumbra, a una luz resplandeciente, como un brillo sin sombra que sale de los rayos del sol en un cielo despejado a mediodía. Quiere también que haya criaturas moteadas, no a la manera de una lepra impura que cambia de forma y estado, llevando una vida inestable y cambiante por una opinión insegura, sino que están cubiertas de inscripciones y marcadas con sellos diferentes pero todos auténticos, de los cuales las cualidades propias, mezcladas y unidas, crean una música armónica.

203 El arte de bordar la consideraron algunos como una actividad tan insignificante y oscura que la dejaron para los

[152] En este pasaje y en el libro segundo, párrafo 45, se ha explicado cómo actúa el Lógos sobre las almas. Se trata de la teoría platónica de la fecundidad del alma, básicamente recogida en el *Banq.* 208-212, en que se hace una metáfora en que el alma del filósofo es un cuerpo femenino en que se engendran bellos discursos (cf. G. Sissa, «Philosophies du genre. Platon, Aristote et la difference des sexes», en G. Duby y M. Perrot, *Histoire des femmes*, París, 1990, vol. I, págs. 65-99 y P. Dubois, *Sowing the Body. Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, Chicago-Londres, 1988, págs. 178-183). Véase también en el libro segundo, párrafo 44, la misma imagen representada por Tamar, el alma pura, y Judá, el Lógos que engendra bellos pensamientos en ella.

[153] Filón está hablando del prefijo *diá-*. Esta traducción nos ha parecido la más acertada.

tejedores; yo, sin embargo, me admiro no sólo ante ella misma, sino ante su inventor, sobre todo cuando dirijo la vista a las partes de la tierra, las esferas del cielo, las diferentes clases de animales y plantas y la tela completamente bordada, este mundo nuestro. Me veo obligado inmedia- 204
tamente a considerar al artesano que ha creado todo este trenzado como al inventor de la ciencia del bordado, y respeto a este inventor y alabo su invención y quedo atónito ante su obra; y, sin embargo, no soy capaz de ver más que una parte insignificante de ésta, y por el fragmento que ante mí aparece, si es que se me aparece, reconstruyo exactamente el todo, fiándome de la analogía. También admiro al 205
amante de la sabiduría, porque ha practicado esta arte, siendo juzgado digno de unir y tramar las múltiples y diversas disciplinas en un solo tejido. Habiendo tomado las dos primeras disciplinas de la gramática elemental: la escritura y la lectura; de la gramática superior, la práctica de los poetas y el estudio de la historia antigua; de la aritmética y la geometría, la exactitud en las disciplinas en que son necesarios la analogía y el cálculo; de la música[154], el ritmo y los metros, las melodías en escalas armónicas, cromáticas, diatónicas, ya sea en gamas continuas o discontinuas; de la retórica, la invención, la expresión, la composición, la disposición, la memoria y la declamación[155]; de la filosofía, todas las restantes disciplinas y las demás cosas de las que se compone toda la vida del hombre: con todo esto construye una obra bien florida, combinando la erudición con el talento. Las Sagradas Escrituras llamaron al ar- 206

[154] Sobre la música, véase, más arriba, párrafo 28, y más adelante, en el libro segundo, párrafo 27.

[155] Salvo por la repetición de una de ellas con los sinónimos *táxis / oikonomía*, Filón nos presenta aquí las cinco partes de la retórica.

tesano de este tejido Besaleel *(Ex.* 31, 2-5)[156], cuyo nombre quiere decir 'en la sombra de Dios'. Él es el arquitecto de las imitaciones y Moisés de los modelos. Por esto uno esbozaba como sombras, mientras el otro creaba no las
207 sombras sino las naturalezas modelo de las mismas. Si también el santuario ha sido construido por el arte del bordado y el sabio es llamado bordador sólo en los oráculos de revelación, y si el bello bordado de Dios, este mundo, ha sido perfeccionado por una ciencia llena de saber, ¿cómo no va a ser el arte del bordado digna de ser reconocida co-
208 mo instrumento de la ciencia? Toda la morada de la sabiduría contendrá su modelo sagrado, en el cielo y la tierra, de cuyos variados Lógoi el asceta elabora las ideas. Justo después de los blanquísimos, vio a los moteados, marcados por el sello del estudio[157].

209 En tercer lugar están los 'de salpicaduras cenicientas'. Sin embargo, ¿quién no diría, pensándolo bien, que son de la misma raza que los moteados? Pero tal esfuerzo en el estudio no se debe a la diferencia entre estos animales, sino
210 más bien al camino que lleva a la perfección moral. Pues quiere que aquel que llega a esta perfección se rocíe de ceniza y agua, puesto que se dice que la tierra y el agua han sido mezcladas y modeladas por el modelador del hombre, para formar nuestro cuerpo, una obra no manual, sino de
211 una naturaleza invisible. Pues el principio de la sabiduría

[156] El Señor dijo a Moisés: «Mira, he llamado por su nombre a Besaleel, hijo de Urí, hijo de Jur, de la tribu de Judá. Le he llenado del Espíritu de Dios, de sabiduría, inteligencia y habilidad para toda suerte de trabajos, para hacer proyectos y realizarlos en oro, plata y bronce, para tallar piedras de engaste, para trabajar la madera y para llevar a cabo toda clase de trabajos...».

[157] Estas almas corresponderían por tanto a las que representa Abraham.

es no olvidarse a sí mismo y tener ante los ojos siempre los elementos de los que se está compuesto, pues así queda uno lavado del orgullo, el más odiado por Dios de los defectos. Porque ¿quién, planteándose que la ceniza y el agua son los principios de su existencia, inflándose de pretensión se alzaría hacia las alturas? Por esto ordenó el legisla- 212
dor asperjarse con lo mencionado a los que van a sacrificar, estimando que no es digno de ofrecer un sacrificio quien antes no se conozca a sí mismo y haya comprendido la insignificancia del hombre, demostrando que de los elementos de los que está compuesto, ninguno tiene valor alguno[158].

Estos tres signos, el blanquísimo, el moteado y el de 213
salpicaduras cenicientas, aparecen imperfectos en el asceta, pues él aún no es perfecto, pero en el perfecto aparecen perfectos. Examinemos esta cuestión. Cuando el sumo sa- 214
cerdote se disponía a llevar a cabo los rituales que prescribe la ley, el Lógos Divino determinaba que previamente se tenía que asperjar con agua y ceniza *(Ex.* 29, 4), para recordar su propio origen[159] —pues el sabio Abraham, cuando iba a encontrarse con Dios, dijo de sí mismo que era tierra y ceniza *(Gen.* 18, 27)—, después, que se pusiera la túnica talar y el pectoral bordado, como lo llamó *(Ex.* 28,

[158] Nos encontramos aquí otra vez con la necesidad de reconocer la insignificancia del ser humano para poder llegar a Dios, que hemos visto en los párrafos 57-60 y 119 y que aparece más adelante en 214, 220 y en el libro segundo en el párrafo 70. El término *oudeneía* aparece en PLATÓN *(Fedro* 235A), pero el contenido en Filón es diferente, es típicamente judío: sin la ayuda de Dios, la criatura es sólo polvo y ceniza *(Gen.* 18, 17).

[159] Se trata del pasaje en que Moisés lava a Aarón con agua. En *Num.* 19, 5 ss. se explica el rito para la preparación de las aguas lustrales, con las cenizas de una novilla roja, que nunca haya llevado el yugo, que es sacrificada e incinerada con madera de cedro, hisopo y púrpura.

4), imagen e imitación de los astros que brillan en el fir-
215 mamento. Pues, según parece, hay dos santuarios de Dios, uno es este mundo, en el que el sumo sacerdote es el primogénito de Dios, el Lógos Divino; el otro es el alma racional, de la que el sacerdote es el hombre de verdad, cuya imitación sensible es la que pronuncia las plegarias y cumple los sacrificios transmitidos por sus padres, al que ha sido impuesta la obligación de revestir la túnica, que es una imitación de todo el cielo, para que el Universo participe con el hombre en el ritual, y el hombre con el Universo [160].
216 Hemos demostrado ya que el sumo sacerdote tiene dos signos, el de la ceniza y el moteado. El tercero y más perfecto, que hemos llamado 'blanquísimo', al punto lo estudiaremos. Cuando este mismo sumo sacerdote entra en el interior del santuario, se quita el vestido bordado y se pone otra túnica, hecha con el más fino lino [161] *(Lev.* 16, 4).
217 Así pues, es ésta el símbolo del vigor, la inmortalidad y la luz resplandeciente. El lino fino no se desgarra, no proviene de ningún animal muerto y, cuando ha sido purificado
218 con primor, tiene un color blanquísimo y luminoso. Por estas cosas, se alude a la cuestión de que, entre los que sirven en la honradez y la pureza al Ser, no hay nadie que prime-

[160] Aquí encontramos otra vez la relación o el paralelismo entre la estructura del cosmos y la del ser humano o microcosmos. Filón suele acompañar sus alegoresis de tipo cosmológico de otras de tipo antropológico.

[161] W. SCHWARZ, «A study in Pre-Christian symbolism: Philo, *De Somniis* I 216-218 and Plutarch, *De Iside et Osiride* 4 and 77», *Bull. Inst. Class. St.* 20 (1973), 104-117, llega a la conclusión de que, puesto que Plutarco y Filón consideran el lino superior a la lana, debieron de tener una fuente común para esta idea, que cronológicamente se podría situar entre Aristóteles y Filón.

ro no compruebe que tiene un espíritu firme, habiendo despreciado los asuntos humanos, que, seduciéndonos, nos conducen a la destrucción y nos debilitan; que después no aspire a la inmortalidad, riéndose de cuantas cosas inventan los mortales en su vanidad, y por fin, que no sea iluminado por la luz sin sombra y reluciente de la verdad, no teniendo ninguna opinión falsa de las cosas que existen en la oscuridad.

Ciertamente el sumo sacerdote, imprimido por los tres 219
sellos mencionados, el blanquísimo, el moteado y el de salpicaduras cenicientas, tal es descrito por nosotros. El que se ocupa de la condición de la ciudad humana, cuyo nombre es José, no puede participar de los caracteres primero y
tercero, sino sólo del intermedio, el moteado. Pues se dice 220
que tenía la túnica bordada *(Gen.* 37, 3) [162], no habiéndose asperjado con las aguas lustrales, por las cuales habría reconocido su composición de cenizas y agua, no podía tocar la túnica blanquísima y resplandeciente, la virtud, sino que llevaba la vestimenta completamente cubierta de bordados de la política [163], que tiene entremezclada sólo una mínima parte de verdad, y hay muchas y grandes partes de mentira, de verosimilitud, de persuasión, de imágenes, por las que florecieron todos los sofistas egipcios, augures, ventrílocuos, adivinos, hábiles en engañar, intrigar y embaucar,

[162] El manto de José se llama en las Escrituras 'manto de *pasîm*'. *Pasîm* es el plural de *pas,* que significa 'longitud, extensión'. Literalmente sería 'manto de extensiones', pero los LXX lo tomaron como 'manto de diferentes longitudes y materiales', y de ahí que se considere una 'túnica multicolor' y Filón vea en ella una túnica bordada.

[163] Este mismo argumento lo encontramos en *De Josepho* 32.

221 de cuyas artes insidiosas es difícil sustraerse [164]. Por esto, simbólicamente [165] Moisés introduce el motivo de la túnica manchada de sangre *(Gen.* 37, 31), pues toda la vida del hombre metido en política está manchada de sangre: hace la guerra, le es declarada la guerra, y es golpeado y herido
222 por las casualidades indeseadas e imprevisibles. Investiga a continuación al hombre muy politizado, del que dependen los asuntos de la ciudad; no te dejes impresionar por los que le admiran y encontrarás que está invadido por muchas enfermedades, inmerso en numerosas calamidades, de las cuales cada una le sofoca el alma violentamente, lucha con él invisiblemente e intenta derribarla y destruirla, ya sea porque el pueblo se irrite con su gobierno o porque un
223 hombre poderoso le ofrezca oposición. La envidia es un enemigo grave y difícil de rechazar, que siempre prospera con los éxitos sonados y del que es difícil huir.

224 ¿Por qué nos jactamos cuando nos ponemos el manto bordado de la política como si fuera una preciosa vestimenta, engañados por la hermosura de la apariencia, sin reflexionar sobre su fealdad invisible y escondida, insidiosa
225 y engañosa? Quitándonos esa túnica florida, pongámonos la sagrada, cuya tela está bordada de virtudes. Así, huyamos también de las trampas que la incapacidad, la ignorancia y la incultura nos tienden, de las cuales Labán es co-

[164] El desarrollo sobre el simbolismo del pectoral bordado se encuentra en *De vita Mosis* II 88: los cuatro colores de la túnica son los cuatro elementos, las dos piedras de ónix en que están grabados los nombres de los patriarcas son los dos hemisferios, en que los doce nombres son iguales en número a los signos del zodiaco.

[165] Traducimos el adverbio *physikôs* por 'simbólicamente', por ser para Filón *phýsis* sinónimo de alegoría, y la fisiología el conocimiento del mundo y de Dios enseñado alegóricamente por las Escrituras, lo cual encontramos en este mismo tratado, en el párrafo 120.

frade [166]. Porque el Lógos Divino nos ha purificado con las 226
abluciones dispuestas para la santificación y nos ha adornado con las inefables palabras de la verdadera filosofía, sometiéndonos a prueba, y nos ha dado la distinción, haciéndonos ilustres, esclarecidos, acusa el carácter insidioso, que ha sido incitado a la destrucción de lo dicho. Pues 227
dice el ángel: «He visto lo que te ha hecho Labán» *(Gen.* 31, 12), lo contrario indudablemente de los dones que yo te he concedido, lo impuro, lo innoble, lo completamente oscuro.

Pero no es necesario que se encoja de miedo aquel que tiene confianza en la alianza divina, por la que se dijo: «Yo soy el Dios que se te apareció en el lugar de Dios» [167] *(Gen.* 31, 13). Pues el mayor orgullo para el alma es ser digna de 228
que Dios se le aparezca y hable con ella [168]. Y no pases por alto esto que se ha dicho, sino examina a fondo si existen dos Dioses en el Ser. Pues se dice: «Yo soy el Dios que se te apareció» y no «en mi lugar», sino «en el lugar de Dios», como si fuera otro. ¿Qué hay que decir entonces? Dios ver- 229
dadero hay sólo uno, pero muchos son así llamados impropiamente. Por esto también las Sagradas Escrituras en el presente caso designan al Dios verdadero por el artículo,

[166] Labán es el tío de Jacob, hermano de su madre, Rebeca. A su casa huyó Jacob después de haberle usurpado la bendición de su padre Isaac a su hermano Esaú *(Gen.* 28). Jacob se casó con dos hijas de Labán, Raquel y Lía. Después de muchos años de servir a su suegro, y tras haber hecho una buena riqueza con la ayuda de Dios, Jacob se pone en camino hacia Canaán, pero Labán le persigue con sus hijos durante siete días, hasta que Dios, con una visión, le impide continuar con sus intenciones *(Gen.* 31).

[167] El lugar de Dios es Betel. Véase, más arriba, párrafo 189.

[168] Es la máxima aspiración en la mística filoniana. El alma del asceta se perfecciona y practica para llegar a la comunicación con Dios, la contemplación del que Es.

diciendo «Yo soy el Dios», y al que se llama así impropiamente se le designa sin artículo, diciendo: «el que se te apareció en el lugar» no del Dios, sino de «un Dios»[169]. Es-
230 tá llamando 'Dios' al más venerable de sus Lógoi[170], no siendo escrupuloso con el uso de las palabras, sino teniendo claro un propósito, expresar la apariencia. Pensando en otras circunstancias, si hay algún nombre para El que Es, claramente reconoce el legislador que no hay ninguno apropiado *(Ex.* 6, 3), y si alguien le diera alguno, estará hablando impropiamente. Pues por naturaleza el Ser no pue-
231 de recibir nombre, sino que sólo Es. Testimonio de esto es el oráculo pronunciado a Moisés, que trataba de descubrir si Dios tenía un nombre: «Yo soy el que Es» *(Ex.* 3, 14), para que no habiendo en Dios aspectos que puedan ser comprensibles para el hombre, comprenda sin embargo su exis-
232 tencia[171]. A las almas aún incorpóreas y sus servidoras es natural que Él se muestre tal y como es, conversando como hace un amigo con sus amigas, pero para las almas que están encarnadas en un cuerpo[172], toma la apariencia de los ángeles, no cambiando su propia naturaleza —que es in-

[169] ORÍGENES recoge la distinción filoniana entre la denominación de Dios con y sin artículo *(Comentario a San Juan* II 2, 13).

[170] Principio del Evangelio de San Juan: «En el principio existía el Lógos, y el Lógos estaba con Dios, y Dios era el Lógos».

[171] Cómo es la contemplación lo hemos visto más arriba en el párrafo 66. El que llega, guiado por la sabiduría, a ver a Dios ni siquiera consigue verlo de lejos, sino que sólo ve que existe y que está lejos de la creación.

[172] Sobre los tipos de almas ya ha hecho Filón una exposición más arriba, en el pasaje 138-149. En relación con la pureza del alma está el tipo de visión a la que puede acceder. Así, las almas totalmente puras podrán acceder a la visión de Dios por medio de la gracia y el éxtasis. No así el alma del asceta, que sólo puede acceder a la visión del Lógos y de los ángeles.

mutable— sino poniendo en las almas que ven la aparición la opinión de que su forma es otra, de manera que crean que la imagen no es una imitación, sino que aquella figura es el
propio original. Es una antigua cantilena[173] que la divini- 233
dad, tomando la figura unas veces de un hombre, otras de otro, ronda las ciudades averiguando si hay injusticias e ilegalidades. Y quizá no sea verdad, pero se entona muy pro-
vechosa y convenientemente. Las Sagradas Escrituras, de la 234
manera más respetuosa y santa, utilizan siempre las concepciones del Ser, y al mismo tiempo, deseando vivamente instruir a aquellos cuya vida es insensata, lo han compara-
do con un hombre, pero con ninguno especial. Por eso le 235
han atribuido rostro, manos, pies, boca, voz, cóleras y pasiones, armas defensivas, entradas y salidas, movimientos hacia arriba y abajo y en todas las direcciones; y usando este principio en la expresión, no tienen en cuenta la verdad,
sino el provecho de sus alumnos. Pues hay algunos de natu- 236
raleza tan embotada, que no pueden imaginarse en absoluto a Dios sin un cuerpo[174]. Es imposible instruirles de otra manera que diciéndoles que Dios, como un hombre, viene y va, baja y sube y tiene voz, se irrita con los pecadores, que es en sus cóleras inexorable y tiene preparadas lanzas y espadas y cuantas armas de venganza hay contra los in-
justos. Pues se ha de felicitar al que pueda hacerles entrar 237
en razón gracias al temor pendido sobre sus cabezas mediante estos métodos. En suma, hay sólo estos dos caminos

[173] Véase HOMERO, *Od.* XVII 485-487.

[174] Aquí está criticando Filón a los literalistas extremos que él considera ignorantes, los cuales entre otras cosas se entregaban al antropomorfismo, es decir, considerar a Dios con forma de hombre. Ya ha hablado más arriba de otros literalistas, los 'micropolitas', a los que critica por su excesiva interpretación literal, pero a los que respeta cf. 39, 52, 94 y 102).

de toda la Ley: uno, el que se dirige hacia la verdad, por el que se establece que «Dios no es como un hombre» *(Num.* 23, 19), el otro es el que se dirige hacia las opiniones de los más lentos, por el que se dice «el Señor, Dios, te educará, como un hombre que educa a su hijo» *(Deut.* 8, 5).

238 ¿Por qué nos asombramos de que tome la forma de ángeles, cuando también puede tomar la forma de un hombre para ayudar a los necesitados? Así, cuando dijo: «Yo soy el Dios que se te apareció en el lugar de Dios»[175] *(Gen.* 31, 13), hay que comprender que tomó el lugar de un ángel sólo en apariencia y sin cambiar su esencia, para el provecho
239 del que aún no puede ver al verdadero Dios[176]. De la misma manera que los que no pueden ver el sol y ven el reflejo de Oriente y lo toman por el sol, o la aureola en torno a la luna como si fuera la propia luna, de esta manera ven algunos la imagen de Dios, su ángel, su Lógos, como si fue-
240 ra Dios mismo. ¿No ves como Agar, la 'educación general', dice al ángel: «Tú eres el Dios que me mira» *(Gen.* 16, 13)?[177]. Pues no era capaz de ver la Causa Suprema, siendo de origen egipcio[178]. Ahora la mente, mejorándose, empieza a tener una visión del soberano con todas sus potencias.

[175] Otra vez se trata de la traducción etimológica del topónimo Betel.

[176] Jacob es el asceta. Se encuentra en el camino de la virtud, pero aún no ha llegado a la perfección y pureza de alma requerida para ver a Dios. Por eso es el personaje central del libro primero, dedicado a los ensueños de los ángeles, pues son los únicos a los que puede aspirar a ver.

[177] Agar es la esclava de Sara, mujer de Abraham. Es símbolo de la cultura profana, que, como vestíbulo en las casas, ha sido colocada antes de la virtud, a modo de introducción. Es la sierva de la filosofía y prepara los caminos de la contemplación.

[178] Egipto es símbolo del cuerpo y las pasiones, los cuales ha de abandonar el asceta al ponerse en camino hacia la contemplación. Al ser Agar de origen egipcio, no puede ver la causa suprema, Dios.

Por esto, Él mismo dice: «Yo soy el Dios», cuya imagen 241
has visto primero tomándola por mí, y habiendo grabado una inscripción[179] muy sagrada has elevado una estela *(Gen.* 31, 13). La inscripción revelaba que «sólo Yo soy estable» *(Ex.* 17, 6), y yo he fundado la naturaleza del todo, llevando el caos y la confusión al orden y la organización, y dando una base al universo, para que sólidamente se apoye sobre mi Lógos, poderoso y gobernante.

La estela es símbolo de tres cosas, de la estabilidad, de 242
la consagración y de la inscripción. Puesto que la estabilidad y la inscripción han sido explicadas claramente, es necesario demostrar la consagración. Todo el cielo y el mun- 243
do son una ofrenda a Dios, quien ha hecho esta ofrenda. Y cuantas almas ciudadanas del mundo[180] y amadas por Dios se ofrecen a sí mismas, no retenidas por nada mortal, no se cansan nunca de purificarse y ofrecer en favorable sacrificio su vida incorruptible. Es un insensato aquel que levan- 244
ta una estela no a Dios, sino a sí mismo, pretendiendo dar estabilidad a cosas que son de naturaleza siempre vacilante y considerando dignas de inscripciones y elogios acciones llenas de vituperios y condenas, y que sería mejor no conmemorar en absoluto o directamente borrar todas las inscripciones conmemorativas[181]. Por esto dicen directa- 245
mente las Sagradas Escrituras: «No elevarás una estela en

[179] En el *Génesis* no se habla de inscripción, pero COLSON *(Philo with an English translation*, vol. V, pág. 424) sugiere que Filón, habituado a ver estelas grabadas, entiende que el alma, al descubrir la estabilidad de Dios, graba este descubrimiento sobre la piedra y la consagra *(Gen.* 28, 18).

[180] Por oposición a ciudadanas de una pequeña ciudad, lo que Filón considera peyorativo (véase, más arriba, párrafo 39).

[181] Aquí introduce el tema de la vanagloria, que será central en el libro segundo.

tu honor» *(Deut.* 16, 22), pues, en verdad, ninguna cosa humana se mantiene en pie, aunque revienten algunos con sus
246 mentiras. Pero no sólo piensan que están firmemente establecidos, sino que se consideran también dignos de honores e inscripciones conmemorativas, olvidando que sólo Él es digno de honores y es realmente estable. Desviándose y apartándose del camino que lleva a la virtud, la sensación, su esposa inseparable, les desvía aún más y les fuerza a en-
247 callar. Por consiguiente, toda el alma, como una nave destrozada, es consagrada a la manera de una estela. Pues la mujer de Lot, volviéndose a mirar atrás, como dicen los oráculos, se convirtió en estatua de sal *(Gen.* 19, 26), y es-
248 to es natural y conveniente. Pues si no se mira lo que hay delante, las cosas dignas de ser contempladas y escuchadas —y son éstas las virtudes y las acciones virtuosas—, y se mira las cosas que hay detrás y a su espalda, persiguiendo la vanagloria, la ciega riqueza, la fuerza física sin sensibilidad y la hermosura vacía de mente y cosas de este tipo, quedará como una estela sin alma que se derrumba por sí misma, pues la sal no es sólida.

249 Así pues, el asceta, habiendo aprendido con el estudio ininterrumpido que la creación es mutable por sí misma, pero que el No-Creado es invariable e inmutable, muy apropiadamente levanta una estela a Dios y habiéndola levantado la unge. Pues dicen las Sagradas Escrituras: «Me
250 has ungido una estela» *(Gen.* 31, 13). Pero no pienses que la piedra fue ungida con aceite, sino que este dogma dice que Dios es el único que permanece, que es necesario entrenar y ejercitar el alma por la ciencia deportiva, no la que aumenta el volumen del cuerpo, sino la que da a la inteli-
251 gencia una fuerza y un poderío invencibles. Pues es amante de la lucha y el ejercicio gimnástico el que se lanza a la caza de las buenas costumbres. Así, habiéndose ejercitado

justamente en un arte hermana de la medicina, el deporte, habiendo sometido a entrenamiento y disciplina todos los razonamientos sobre la virtud y la piedad, consagrará la más bella y firme ofrenda a Dios. Por esto, después de la 252
consagración de la estela, dice: «Me has hecho un voto» *(ibid.).* Un voto propiamente quiere decir una ofrenda, pues se dice que se hace una ofrenda a Dios, no sólo cuando se entregan las propiedades, sino cuando se entrega el que las posee a sí mismo. Pues las Sagradas Escrituras dicen: «Sa- 253
grado es el que deja crecer el pelo de su cabeza» *(Num.* 6, 5), habiendo hecho un voto [182]. Si es sagrado, es muy ciertamente una ofrenda, y no debe tocar nada impuro ni contaminado. Y es garantía de lo dicho la profetisa Ana, madre 254
del profeta, cuyo nombre traducido significa 'la gracia' [183]. Pues dicen las Escrituras que entregó a su hijo Samuel como ofrenda al Santuario (I *Sam.* 1, 28), y no es un hombre, sino un carácter inspirado y poseído por el entusiasmo divino. El nombre Samuel significa 'el designado por Dios' [184].
¿Por qué entonces, alma, obras insensatamente y te esfuer- 255
zas en vanas empresas, y no te vuelves hacia el asceta, para aprender a empuñar las armas y a luchar contra las pa-

---

[182] Se trata del nazireato, descrito en *Num.* 6, 1-27 (un ejemplo es Sansón, en *Jud.* 13, 5). El voto podía ser temporal o de por vida, y consistía en una serie de exigencias que separaban al individuo de lo profano. Al final, debía hacer una ofrenda de su cabellera, que no había cortado durante el tiempo del voto, junto a otras ofrendas animales y vegetales.

[183] Sin la 'gracia de Dios' es imposible dejar las filas de los mortales y alcanzar el reino de la inmortalidad.

[184] Ana es la mujer de Elcaná y es estéril. En Silo oró al Señor y le pidió un hijo a cambio de prometerle consagrárselo después como nazireo (dice: «no pasará la navaja por su cabeza» [I *Sam.* 1, 11]). El Señor la escucha y ella concibe a Samuel, al que ofrece después de haberlo destetado.

siones y la vanagloria? Pues aprendiendo rápidamente podrás dirigir una tropa, y no una tropa confusa, grosera e
256 irracional, sino una tropa reputada, racional y variada. Si eres el jefe de esta tropa, te compadecerás de la miserable especie humana y no cesarás de suplicar a la divinidad, y bienaventurada no descuidarás a Dios, sino que grabarás en estelas himnos sagrados, para que no sólo hables con facilidad, sino para que también cantes musicalmente las virtudes del Ser. Pues así podrás volver a tu hogar paterno, liberada de la tormenta interminable que te tenía en una lejana tierra extranjera [185].

---

[185] Ya se ha hablado en los párrafos 45, 160, 181, de la estancia del alma en el cuerpo como en tierra extranjera.

LIBRO II

Para describir la tercera clase de ensueños enviados por 1
Dios, es natural que llamemos en nuestra ayuda a Moisés, para que, tal como él aprendió cuando no sabía, nos enseñe a nosotros ignorantes sobre los significados, aclarando cada uno de ellos. La tercera clase se constituye cuando el alma, durante el sueño, moviéndose por sí misma y agitándose, entra en trance y, poseída de un poder profético, predice el futuro [186]. En la primera categoría de ensueños, Dios 2
era el origen de la conmoción y hacía resonar de una manera invisible cosas oscuras para nosotros, pero para él familiares [187]. Los ensueños de la segunda categoría vienen de nuestra inteligencia, agitada por el alma del Universo y llena de un delirio de origen divino, gracias al que es posible predecir muchos acontecimientos futuros [188]. Por esto, 3
el hierofante interpretó con perfecta claridad y entera pre-

---

[186] POSIDONIO, en CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 64: *uno, quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur* («El alma prevé por sí misma, porque tiene afinidad con los dioses»). Filón no se atiene en el contenido del libro a esta definición, pues, como se irá viendo, los ensueños que comenta son los del alma irracional, el alma sumida en las pasiones y la vanagloria.

[187] Clase descrita también más arriba en I 1.

[188] Clase descrita también más arriba en I 1 y 190.

cisión las apariciones contenidas en los ensueños descritos en primer lugar, porque Dios daba, por medio de los sueños, indicaciones parecidas a las de los oráculos claros, pero los ensueños de la segunda clase no los ha interpretado ni con perfecta claridad ni con oscuridad excesiva: el ejemplo de ellos es la visión de la escalera celeste[189]. Comporta ciertamente un enigma, pero este enigma no está excesivamente oculto para los que son capaces de ver con
4 agudeza[190]. Las visiones de la tercera clase, como son más oscuras que las anteriores, a causa de la profundidad y densidad del enigma que encierran, han exigido la ciencia de la interpretación de los ensueños. Consecuentemente, todos los ensueños de esta clase registrados por el legislador han sido interpretados por hombres expertos en dicha es-
5 pecialidad[191]. ¿De quién son, pues, estos ensueños? Está más que claro que se trata de los ensueños de José, los del faraón de Egipto y los que vieron el panadero y el escan-
6 ciador[192]. Convendría comenzar nuestra enseñanza partien-

[189] Es el ensueño de Jacob, *Gen.* 28, 12-15, comentado en I 133-182.

[190] El que ve estos ensueños es el asceta, representado por Jacob, que ya está en el camino de la virtud, por lo que su alma puede ver con cierta claridad.

[191] La claridad y oscuridad de los mensajes contenidos en los ensueños son características añadidas por Filón a la clasificación original de Posidonio. La causa se encuentra en la propia teoría filoniana sobre la pureza del alma y la posibilidad de ver con claridad que tienen las almas liberadas de las pasiones y la esclavitud del cuerpo.

[192] Estos personajes representan para Filón a las almas sumidas en las pasiones, de manera que no es posible que tengan visiones proféticas, como se decía más arriba en la definición de los ensueños de la tercera clase. Encontramos en este libro un tratamiento negativo de la figura de José, en oposición al que se le da en el tratado *De Josepho*. Aquí representa al vanaglorioso, a la misma altura que el amante de los placeres, el faraón,

do siempre de los primeros. Éstos son los que vio José, que tuvo dos visiones a partir de dos elementos del Universo, el cielo y la tierra. Desde la tierra le vino el ensueño de la siega, que es tal como sigue: «Me pareció que estábamos atando gavillas en medio de la llanura y mi gavilla se levantó» *(Gen.* 37, 7). El otro ensueño, que le vino ⟨del cielo⟩, es el del zodiaco ⟨y dice⟩: «El sol, la luna y once estrellas se postraban ante mí» *(ibid.* 9). Una interpretación del 7
primero, con una feroz amenaza, es la siguiente: «¿Acaso vas a reinar como un rey sobre nosotros?, ¿o vas a dominarnos como un señor?» *(ibid.* 8). Una justa ira es la interpretación del segundo: «¿Acaso vamos a postrarnos en tierra ante ti tu madre, tus hermanos y yo?» *(ibid.* 10)[193].

Que quede esto dicho como consideraciones prelimina- 8
res. El resto construyámoslo siguiendo las indicaciones de ese sabio arquitecto que es la alegoría, estudiando detalladamente cada uno de los ensueños. Se han de decir las cosas que es necesario escuchar sobre ambos. Unos han interpretado la naturaleza del Bien en muchos sentidos. Otros le han concedido sólo la cualidad de la excelencia. Unos la consideran como una mezcla, otros como un elemento puro. Así pues, los que consideran sólo buena a la 9
virtud, guardándola de toda mezcla, la asignan a la parte más fuerte que hay en nosotros, la razón. Los otros, mezclándola, la adaptan a tres realidades: el alma, el cuerpo y el exterior. Son éstos los de la vida muelle y relajada, que han pasado la mayor parte del tiempo en el gineceo y se han criado desde los pañales en las costumbres femeninas

mientras que en el tratado *De Josepho* es el buen gobernante, razonable, honrado, virtuoso (sobre este tema, cf. J. M. Bassler, «Philo *On Joseph*», *Jour. Stud. Judaism* 16 XVI 2 [1985], 240-255).

[193] Comentario a este texto en *De Josepho* 6-9.

de éste [194]. Los otros llevan una vida dura, educados por hombres [195], varones en cuanto a su sentido común, siendo más inclinados a lo que conviene que a lo que produce placer, y que se nutren de alimentos atléticos por desarrollar
10 la fuerza y la potencia y no por placer [196]. Moisés nos presenta a los presidentes de estas dos cofradías. Para la noble, Isaac el autoinstruido y autodidacta [197] —Moisés lo describe como destetado *(Gen.* 21, 8) [198], no considerando apropiado en absoluto consumir alimentos lácteos delicados o alimentos infantiles, sino alimentos fuertes y perfectos, pues desde niño por naturaleza tendió a ser fuerte, siempre estando en la plenitud de sus fuerzas y su juventud—. Para la cofradía que cede y se rinde fácilmente, el presidente es José.

11 Éste no desprecia las cualidades del alma, pero se preocupa del bienestar del cuerpo y se entrega a la abundancia material [199]. Es natural que sea arrastrado en todos los sentidos, habiéndose propuesto diferentes metas en la vida,

[194] Una crítica de este tipo de vida ya aparece más arriba, en I 123, y también está puesta en relación con las mujeres.

[195] Más abajo, en los párrafos 15-16, encontramos la irracionalidad relacionada con la mujer (con Raquel, madre de José) y la razón con el hombre (Jacob, padre del mismo).

[196] Filón ya ha alabado y descrito la vida dura y austera de Jacob, en I 124-126.

[197] Otra vez encontramos a Isaac, cumbre de la tríada mística filoniana, por ser el representante de la ciencia infusa, de la sabiduría natural (véase más arriba, I 166-167).

[198] El texto de las Escrituras sólo dice «El niño creció y fue destetado».

[199] Como veremos más adelante, esta doble tendencia la tiene por haber heredado de su padre la razón y, por tanto, la aspiración a las cualidades del alma, y de su madre la irracionalidad y, por tanto, el anhelo de los bienes externos.

y, atraído por cada una, tiembla y se abruma no pudiendo quedarse quieto en una con firmeza. Y no como las ciuda- 12
des que por una tregua han conseguido la paz, nuestras inclinaciones ⟨luchan y se rechazan entre ellas⟩ [200], de manera que en parte vencen y en parte son vencidas. Hay veces en que un gran impulso nos tira hacia la riqueza y la fama y domina las preocupaciones que tenemos sobre el cuerpo y el alma, y después, recibiendo un contraataque de ambas, es vencida por una de las dos. De la misma manera también 13
los placeres del cuerpo, derramándose en conjunto sobre nosotros, inundan y anulan uno tras otro los elementos del intelecto. Y, a continuación, sin esperar demasiado, la sabiduría, soplando con un viento contrario violento y poderoso, frena la corriente de los placeres y a la vez debilita todos los esfuerzos y ambiciones que nos provocan los sentidos [201]. Tal es el ciclo de la guerra perpetua que se de- 14
sarrolla en un alma de tendencias múltiples. Habiendo destruido a un enemigo, surge siempre uno más poderoso, a la manera de la hidra policéfala. Pues sobre ésta se dice que en el lugar de una cabeza cortada le nacía otra, simbolizando el carácter indestructible, multiforme y prolífico del inmortal vicio. No elijas, pues, una sola cosa para atribuir 15
a José; sabe que éste es el símbolo de la opinión producto de la mezcla y combinación de muchas nociones. En él se pone de manifiesto la noción racional de la templanza [202], lo cual es propio del género masculino, característica que

[200] Laguna que suple Colson, cuya conjetura traducimos.

[201] La ética filoniana consiste en lograr el equilibrio entre el alma racional y el alma irracional. Por ello, lo primero que hay que hacer es controlar las pasiones.

[202] En el tratado *De Josepho,* Filón alaba continuamente la templanza y el dominio de sí mismo de José.

16 ha heredado de su padre, Jacob. También se manifiesta lo irracional de la percepción sensorial, que, por herencia por línea materna, le hace parecerse a Raquel[203]. Se manifiesta también la semilla del placer corporal, que le ha sido impuesta por su relación con los escanciadores mayores, los panaderos y los jefes de cocina; queda de manifiesto también la vanagloria, sobre la cual asciende, impulsado por su vanidad, como sobre un carro *(Gen.* 41, 43)[204], jactándose y elevándose por los aires con ánimo de anular la igualdad[205].

17 Así queda descrito el carácter de José con lo dicho. Se ha de analizar a continuación en detalle cada uno de los ensueños, empezando por el de las gavillas. «Me pareció ver» dice «que estábamos atando gavillas» *(Gen.* 37, 7). Para empezar, la expresión «me parece» es manifestación propia de una persona incierta, vacilante y de opinión confusa, y
18 no de alguien que tiene una visión clara y distinta[206]. Pues decir 'me parece' corresponde a los que se despiertan de un profundo sueño y siguen soñando, y no a los que despier-
19 tos completamente tienen una mirada lúcida. Así, Jacob, el asceta, no dirá «me parece», sino «he aquí una escalera apoyada firmemente en la tierra, cuya cúspide llegaba al

[203] Una de las dos hijas de Labán que Jacob toma como esposas. Raquel le dio dos hijos: José y Benjamín.

[204] Cuando el Faraón nombra a José administrador de Egipto, le hace subir en el segundo de sus carros y, precedido de un heraldo, dar una vuelta por la ciudad para darse a conocer a los habitantes.

[205] El tema de la vanagloria ya ha sido anticipado en el libro primero, párrafos 242-245, en relación con la necesidad de reconocer la propia insignificancia frente a la grandeza y firmeza de Dios.

[206] En relación con la claridad de la visión de las almas más puras y perfectas, Filón desarrolló una característica nueva en la clasificación tripartita de los ensueños, como hemos visto más arriba, párrafos 3-4.

cielo» *(Gen. 28,* 12), y otra vez: «Cuando las ovejas se encelaban, las vi con mis ojos en un ensueño; he aquí que los machos cabríos y los carneros que montaban a las ovejas y a las cabras eran blanquísimos, moteados y de salpicaduras cenicientas» *(Gen.* 31, 10)[207]. Resulta que las visiones de 20
los ensueños de los que consideran que la virtud por sí misma es digna de ser elegida son más claras y más puras por necesidad, de la misma manera que durante el día sus acciones son las más elogiables.

Ahora bien, me asombro cuando escucho a aquel que 21
narra su ensueño, porque dice que estaban atando gavillas y no segando. Pues lo primero es trabajo de plebeyos y de siervos, mientras que lo segundo es propio de amos y experimentados en las labores del campo. Pues el poder dife- 22
renciar lo necesario de los despojos, lo nutritivo de lo no nutritivo, lo auténtico de lo falso, el fruto provechosísimo de la raíz inútil, no en las cosas que la tierra produce, sino las que engendra la inteligencia, es signo de una perfectísima virtud. En todo caso, las Sagradas Escrituras presentan 23
a los videntes segando[208], pero, lo que es más raro, no segando cebada o trigo, sino segando la misma siega. Pues dice: «Cuando seguéis vuestra siega, no agotaréis lo que queda de la siega» *(Lev.* 19, 9)[209]. Pues quiere que el hom- 24
bre inteligente no sólo sea juez de las diferencias, distinguiendo y separando las cosas que engendran de las cosas

[207] Estas visiones de Jacob aparecen comentadas en el libro primero, párrafos 133-156 y 189-227, respectivamente.

[208] Los videntes son los israelitas, al significar Israel 'el que ve' (véase más arriba I 129 y 173).

[209] El texto de las Escrituras dice que no se ha de segar hasta la orilla del campo, ni se recogerán las espigas caídas, sino que se dejará para el pobre y el extranjero.

engendradas, sino que también borre de su mente el hecho
de creer que puede distinguir, cosechando la cosecha y cor-
tando su propia voluntad por obediencia y confianza en
Moisés, que dice que «el juicio sólo es propio de Dios»
(Deut. 1, 17), sobre el que reposan las comparaciones y di-
ferencias entre todas las cosas, por el que es mejor y más
glorioso reconocer una derrota que una invisible victoria.
25 El practicar una doble circuncisión es lo mismo que segar
la siega, como cuando el legislador introdujo una innova-
ción, inventando la circuncisión de la circuncisión *(Gen.*
17, 13), la «purificación de la pureza» *(Num.* 6, 2), la puri-
ficación de la purificación misma del alma, encomendan-
do a Dios la misión de purificarnos y no considerando en
absoluto que somos capaces sin la divina intervención de
26 expiar y lavar nuestra vida llena de infamias. De esta mis-
ma clase es la doble caverna[210] *(Gen.* 23, 9), los dos pre-
ciosos conceptos, el uno concerniente a la creación y el
otro al Creador, de los que el hombre inteligente se nutre,
contemplando las cosas que componen el Universo y me-
27 ditando sobre el Padre que las ha creado. Creo que de ellos
procede el descubrimiento de la sinfonía de la doble octa-
va en la música[211]. Era necesario que la obra y el creador
fueran alabados por dos perfectísimas melodías, pero no
28 las mismas. Puesto que los temas de los himnos eran dife-
rentes, era necesario que las melodías y sinfonías fueran
diferentes, asignando la armonía consonante al conjunto
del mundo, compuesto por muchos elementos diferentes, y

[210] Se trata de la cueva de Macpelá, en Hebrón, que Abraham compró para hacer de ella el sepulcro de su esposa Sara. Los LXX han traducido Macpelá como un participio de la raíz *caphal,* que significa 'doblar'.

[211] Sobre el *dìs dià pasôn,* véase nota a I 28.

la armonía asonante a Dios, separado por su esencia de to-
da la creación. El hierofante da una vez más una sentencia 29
tendente a la virtud diciendo: «No agotaréis lo que queda
de la siega» *(Lev.* 19, 9), recordando la hipótesis que plan-
teaba al principio, reconociendo que «el final pertenece al
Señor»[212] *(Num.* 31, 28 ss.), en el que la soberanía y fir-
meza de todas las cosas reside. Pero el no iniciado en la 30
siega se jacta diciendo: «Me pareció ver que ataba con
otros gavillas que no había segado» *(Gen.* 37, 7), y no se
daba cuenta de que esto es trabajo de esclavos e ignorantes,
como he dicho hace poco[213].

Utilizando la alegoría, decimos gavillas para simbolizar 31
los recursos que cada uno toma como alimento propio, con
la esperanza de que sean la subsistencia y la vida eternas.
Incalculables son las variedades de gavillas, quiero decir, 32
como si fueran los recursos de la nutrición, innumerables
también las variedades de hombres que cogen y eligen las
gavillas, de manera que no es posible enumerar e imaginar
todas. Sin embargo, no estaría fuera de lugar examinar a
modo de ejemplo algunas que recuerda aquel que narra el
ensueño. Pues les dice a sus hermanos: «Me pareció que 33
estábamos atando gavillas» *(ibid.).* Tenía diez hermanos
del mismo padre, uno del mismo vientre[214]. El nombre de
cada uno es el símbolo de un recurso necesario[215]: Rubén

[212] Se refiere al tributo que se ha de dar al Señor.

[213] En el párrafo 21.

[214] Los hijos de Jacob son, en orden de edad, de Lía, la hija mayor de Labán, Rubén, Simeón, Leví y Judá, de Bihlá, esclava de Raquel, Dan y Neftalí, de Zilpá, esclava de Lía, Gad y Aser, de Lía otra vez, Isacar y Zabulón, y por último, de Raquel, segunda hija de Labán, José y Benjamín *(Gen.* 29, 31-30, 24).

[215] Toda la exposición de los hermanos de José es de gran interés para entender el uso filoniano de la etimología y la derivación del símbolo.

es el símbolo de la naturaleza privilegiada —pues le llaman
el 'hijo que ve'—, imperfecto en cuanto que es hijo, pero de
privilegiada naturaleza en cuanto que es capaz de ver y es-
34 tá dotado de una visión penetrante. Simeón es símbolo del
aprendizaje —pues su nombre significa 'oído atento'—;
Leví, de las acciones eficaces y esforzadas y de las sagradas
ceremonias; Judá, de los cantos y los himnos a Dios [216]; Isa-
car, de los premios que se conceden a las buenas obras —pe-
ro quizá el premio verdadero sean las propias obras— [217];
Zabulón, de la luz, pues su nombre significa 'flujo de la
guardia nocturna' —pues cuando la noche fluye y se aca-
35 ba, necesariamente aparece la luz—; Dan es símbolo de la
distinción y separación de las cosas [218]; Gad, de los ataques
y contraataques de los piratas [219]; Aser, de la riqueza natu-
ral —pues su nombre significa 'felicitación' [220] y la rique-
za es considerada una posesión digna de felicitación—;
36 Neftalí es símbolo de la paz —pues todo se abre y se am-

En algunos casos, la etimología es fundamental y la simbología depende de ésta. En otros casos, Filón las ha hecho coincidir a la fuerza, lo que hace pensar que disponía de dos listas, una de etimologías y otra de símbolos. Los símbolos para cada nombre podían ser diversos, por lo que se elegía el más conveniente para la etimología existente.

[216] Judá ya ha aparecido más arriba, en I 37, interpretado como la 'alabanza' a partir del texto de las Escrituras *(Gen.* 29, 35): «Volvió a concebir y dio a luz un cuarto hijo, y dijo: 'Esta vez alabaré al Señor'. Y por eso le llamó Judá».

[217] La etimología aparece en el tratado *De plantatione* 134: 'premio, recompensa'.

[218] La etimología es 'juicio'.

[219] Filón deriva la etimología de Gad del texto de *Gen.* 49, 19: «Gad, una tropa de bandidos le acomete, pero él les ataca por la espalda». Por eso lo relaciona con *gedûd*, 'tropel guerrero'.

[220] Probablemente a partir del texto de *Gen.* 30, 13: «Las mujeres me dirán dichosa».

plía con la paz, lo mismo que todo se cierra con la guerra.
Su nombre se traduce por 'ampliación' o 'abierto'—; Ben-
jamín, del tiempo de la juventud y de la senectud, pues se
dice que su nombre significa 'hijo de los días', y el tiempo
de la juventud, igual que el de la senectud, se mide con no-
ches y días. En efecto, cada uno toma lo que le es propio y, 37
habiéndolo tomado, ata todas sus partes [221]: el que tiene una
naturaleza privilegiada ata partes de agudeza, paciencia y
memoria, cualidades que se revelan en una naturaleza pri-
vilegiada; el buen discípulo, el oído presto, el silencio y la
atención; el emprendedor, la valentía y la osadía ante el pe-
ligro. El agradecido toma alabanzas, encomios, himnos y 38
felicitaciones, en palabras y en cantos; el que gusta de re-
cibir recompensas, la incansable perseverancia, la valerosa
fortaleza y la diligencia además de una invencible celeri-
dad; el que sigue la luz en vez de las tinieblas, la vigilia y 39
la agudeza de la visión; el partidario de la división y sepa-
ración de las cosas, agudos argumentos, el no dejarse en-
gañar por cosas semejantes a las auténticas, la imparciali-
dad, la integridad; el que, a la manera de los piratas, tiende 40
emboscadas a los que le acechan cosecha engaño, trampa,
impostura, charlatanería, disimulo, fingimiento, cosas que
en sí son reprochables, pero loables cuando se emplean
contra el enemigo; el que se dedica a adquirir la riqueza na-
tural, fortaleza, y frugalidad; el pacifista, el respeto a la
ley, la justicia, la modestia y la igualdad.

De estas cosas se atan los haces de los hermanos pater- 41
nos; en cuanto a los del hermano uterino [222], se atan con los
días y el tiempo, o sea, de las causas de nada, como si fue-

[221] Filón explica etimológicamente el *desmeúein* ,'atar', de los LXX.

[222] Benjamín, que, como José, es hijo de Raquel.

42 ran causas de todo [223]. Él, soñador e intérprete de sueños, pues era ambas cosas, toma la vanagloria como si fuera la más grande, radiante y provechosa posesión. Por esto, primero por sus ensueños, que son hijos de la noche, es reconocido por el rey de la región corpórea [224] y no por haber mostrado sus recursos luminosos [225], los cuales necesitan
43 del día para manifestarse. A continuación es proclamado administrador y protector de todo Egipto, recibiendo honores sólo inferiores a los del monarca [226], que son considerados por el buen juicio como más insignificantes y ridícu-
44 los que una derrota o deshonor. Después se pone un «collar de oro» *(Gen.* 41, 41-42), una evidente estrangulación, círculo y rueda de una interminable necesidad [227] —y no la continuidad en orden de la vida, ni la sucesión de los hechos naturales, como Tamar, pues su ornamento no es un collar, sino un cordón *(Gen.* 38, 18)— y un anillo real *(Gen.* 41, 42), regalo engañoso [228], prenda de fe sin fe, justo lo contrario que le dio a Tamar Judá, rey de Israel, el Vi-

[223] Del *Timeo* de Platón toma Filón la idea de que el tiempo no existía previamente al mundo, por tanto no contribuyó en nada a la creación.

[224] El Faraón, cuya tierra, Egipto, es considerada símbolo del cuerpo. Ya desde los gnósticos es el cuerpo impuro al que el alma va a ser enviada.

[225] Otra vez expone el problema de la claridad y la oscuridad en que viven respectivamente el alma pura y el alma sumida en las pasiones.

[226] En *De Josepho* 148 aparece una explicación de por qué José se sube en el segundo de los carros. Tiene el segundo puesto después del propio monarca.

[227] La imagen del destino como un círculo o una rueda procede de los órficos (véase *Fragm. estoicos, SVF* II 912 ss.). Filón explica el doble significado del collar que el faraón entrega a José en *De Josepho* 150. Si los asuntos del político van bien, el collar es un adorno, honra y veneración, pero si las cosas van mal, se convierte en una horca que lo arrastra hacia el suelo.

[228] *dôron ádōron*, cf. SÓFOCLES, *Áyax* 665.

dente [229]. Pues éste da al alma un sello [230] *(Gen.* 38, 18), un 45
don completamente bello, enseñándole que Dios modeló la esencia del Universo cuando ésta era amorfa, y le imprimió un sello cuando estaba carente de marca, y cuando estaba carente de cualidades, Él le dio una forma, y habiendo terminado esto, selló todo el Universo con una imagen y una idea, su propio Lógos. Pero José monta sobre el segundo 46
carro *(Gen.* 41, 43) enorgullecido por la exaltación de su espíritu y una vana inspiración, y es nombrado ministro de provisión *(ibid.* 48), convirtiéndose en tesorero del cuerpo y trayendo para él provisiones de todas partes [231]. Es una pesada fortificación contra el alma. El nombre de José no 47
testimonia menos su preferencia y celo por la vida. Pues José significa 'adición' [232]. La vanagloria añade siempre a lo auténtico lo ilegítimo, a lo propio lo ajeno, a lo verda-

[229] Tamar es la nuera de Judá. A la muerte del primer marido, Er, primogénito de Judá, éste la entrega al segundo, Onán, que no quería darle hijos, pues no serían considerados como suyos, por lo que Dios le hizo morir. Como no la casó con su tercer hijo, Tamar se hizo pasar por prostituta y se acostó con Judá, para concebir, según era su derecho. En prenda por haberse acostado con ella, Judá le entregó su sello, su cordón y su bastón, que ella mostró en público cuando la quisieron castigar por adulterio. Por tener derecho a concebir de la semilla de Judá, pues era legítima mujer de su primogénito, Filón considera lo ocurrido como 'hechos naturales'.

[230] Judá aparece aquí como un Logos, engendrando en Tamar, alma pura, bellos pensamientos. Esto aparece explicado más arriba, en I 199-200.

[231] José es encargado de aprovisionar trigo durante la época de prosperidad, en vista de los siete años de hambre que le han sido anunciados al Faraón en sus sueños (véase *De Josepho* 105-121). Al ser Egipto el cuerpo simbólicamente, es José la 'mente en el cuerpo', que dirige y aprovisiona sus necesidades.

[232] Un contexto de los LXX *(Gen.* 30, 24) sugiere este significado: «Al nacer José, Raquel dice: '¡que el Señor me dé todavía otro hijo!'».

dero lo falso, a lo que es suficiente lo superfluo, a las necesidades vitales la molicie y a la vida la vanidad[233].

48 Atiende, pues, lo que quiero demostrar[234]. Nos nutrimos con alimentos y bebidas, aunque se limiten al pan de cebada y al agua corriente[235]. ¿Por qué la vanagloria añade miles de variedades de pasteles de trigo y rellenos de miel, y elaboradas y variadas mezclas de incontables clases de vinos, más para la obtención de placer que para el aprove-
49 chamiento de los alimentos dispuestos? Además añade a la comida como condimentos necesarios las cebollas, las verduras, numerosas frutas, también el queso y otras cosas parecidas. Si quieres, incluimos entre éstos, para los carnívo-
50 ros, el pescado y la carne. ¿Acaso no es suficiente, a la manera de los héroes auténticos[236], que, tras asar y tostar ligeramente sobre el fuego estos alimentos, los comiesen? Pero el glotón no se conforma sólo con esto y tomando como aliada a la vanagloria y despertando la pasión golosa que tiene dentro de sí, busca y rebusca cocineros y prepa-

[233] Ya se ha explicado más arriba, párrafos 15-16, que José, por herencia paterna, tiene la virtud de la templanza, pero por herencia materna, tiene la tendencia al cuerpo y los bienes materiales. Por eso es el símbolo de la opinión mezclada, producto de muchas nociones. Esto explica la etimología 'adición', pues José añade a lo racional lo irracional.

[234] La ética filoniana no presupone la eliminación total de toda emoción, sino de las emociones irracionales enfermizas. Tampoco defiende el rechazo absoluto del mundo material. El sabio ha de saber atender su cuerpo y sus necesidades de manera racional. Hay que encontrar el punto intermedio entre el lujo sibarita y la austeridad espartana extrema. Así queda explicado a continuación. La vanagloria añade a lo necesario, de lo que no se debe prescindir, lo innecesario, que ciega al sabio en su búsqueda de Dios.

[235] Epicuro en Eliano, *Var. Hist.* IV 13 (Usener, *Epicurea*, 602).

[236] Se trata de los héroes de la épica. Es el tópico de que todo tiempo pasado fue mejor.

radores de banquetes famosos por sus artes. Éstos ponen en 51
movimiento los cebos, inventados desde tiempo inmemorial, contra el desdichado estómago, y preparando sus deliciosas especialidades y disponiéndolas en orden, halagan y doman la lengua. Inmediatamente después, toman como anzuelo el gusto, el pasaje hacia los otros sentidos, por el que el glotón se muestra sin demora como esclavo en vez de como hombre libre. Pues, ¿quién no sabe que la vestimenta 52
en primer lugar ha sido preparada para el cuerpo contra los daños que causan el frío y el calor? Rechaza el viento durante el invierno, como dicen los poetas[237] ⟨y refresca en verano⟩. ¿Quién trabaja artísticamente, pues, estos perfec- 53
tos mantos de púrpura?, ¿quién los velos finos y transparentes?, ¿quién los vestidos tejidos como telas de araña?, ¿quién los trajes con adornos impresos o bordados que en la técnica del teñido y el bordado superan la imitación de la naturaleza creada por la pintura?, ¿quién?, ¿acaso no es la vanagloria?

Pero por estas mismas causas hemos necesitado nues- 54
tras casas, para no ser dañados por las incursiones de las bestias o los hombres de naturaleza salvaje. ¿Por qué entonces construimos suelos y paredes con mármoles preciosos?, ¿por qué nos lanzamos hacia Asia, Libia, toda Europa y las islas en busca de las columnas y arquitrabes mejores y selectos? ¿Por qué, al adornar los capiteles de las 55
columnas, nos esforzamos y rivalizamos en cuanto a los estilos dórico, jónico y corintio o cuantos estilos inventan los que se burlan de los estilos tradicionales?, ¿por qué creamos techos de oro en las habitaciones de los hombres y en las de las mujeres? ¿Acaso no es la vanagloria la causa de todo? En realidad, para un dulce sueño es suficiente el du- 56

[237] Homero, *Od.* XIV 529.

ro suelo [238], —pues hasta ahora se dice que los gimnoso-
fistas [239] en la India, según antiguas costumbres, duermen
en el suelo—, y si no, una yacija hecha de paja o un lecho
57 de piedras escogidas o de madera sencilla. Pero en efecto
se hacen preparar, con muchos esfuerzos y gastos durante
largo tiempo, camas con patas de marfil en sus armazones
y se hacen lechos para reclinarse adornados con perfectas
madreperlas y variopintas conchas de tortuga incrustadas,
algunos son completamente de plata y de oro o de mosai-
cos, adornados con cubiertas de flores multicolores o borda-
dos de oro, para la exhibición y la presunción, y no para el
58 uso cotidiano. De ellas el artesano es la vanagloria. Y, ¿por
qué va a ser necesario buscar otro ungüento que el del fruto
prensado del olivo? En efecto, quita las escoriaciones, libe-
ra el cansancio del cuerpo y reafirma los músculos, y si hay
algún músculo relajado, le da solidez y firmeza y lo vigori-
59 za y tonifica más que ninguna otra cosa. Pero ante estos pro-
vechosos productos se han impuesto los refinados ungüen-
tos de la vanagloria, por los que los perfumistas se afanan y
grandes países contribuyen: Siria, Babilonia, India, Escitia,
en los cuales se producen las plantas aromáticas.

60 En cuanto a la bebida, ¿qué copa necesitamos más que
la de la naturaleza, obra maestra del arte? Esta copa es la
que forman nuestras manos, si se juntan y se ahuecan, acer-
cándolas después a la boca, mientras que otro vierte en
ellas el agua [240], lo cual no sólo quita la sed, sino que pro-

[238] Recuerdo de la noche que pasa Jacob durmiendo en el suelo con una piedra por almohada, una austeridad que Filón alaba en el libro primero, párrafos 120-126.

[239] Literalmente son los 'filósofos que van desnudos'.

[240] Es una anécdota narrada sobre Diógenes el Perro (Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos* VI 37).

duce un placer inexplicable. Y si es absolutamente necesa- 61
ria otra cosa, ¿no es bastante el cuenco del campesino, si-
no que hay que buscar obras de arte de famosos artistas?
¿Por qué hacernos con una enorme multitud de vasos de
plata y oro, si no es por el orgullo que alborota grande-
mente y la vanagloria siempre dispuesta a exaltarse? 62
Cuando algunos estiman que han de ser coronados, pero en
absoluto con una aromática corona de laurel ni con hiedra,
ni violetas, lilas, rosas, un ramo de olivo ni flor alguna,
despreciando con esto los dones de Dios, que nos concede
en cada estación, sino que se agitan sobre sus cabezas co-
ronas de oro, que les pesan muchísimo, en medio del ágo-
ra, cuando está llena de gente, sin pudor alguno. ¿Qué otra
cosa puede pensarse sino que son esclavos de la vanaglo-
ria, diciendo que no sólo son libres, sino que además son
gobernadores de muchos otros? [241]. Se me pasaría el día 63
enumerando las corrupciones de la vida humana. Además,
¿para qué alargarse más sobre esto? ¿Quién no ha oído
nunca hablar o no ha visto esto?, ¿quién no está habituado
a ello? Así, con mucho acierto, las Sagradas Escrituras han
llamado 'adición' al enemigo de la modestia y amigo de la
vanidad. Como a los árboles les crecen ramas parásitas, 64
gran perjuicio de las auténticas, que limpian y podan los
campesinos, para la protección de los productos necesa-
rios, así crece cual parásito sobre la vida verdadera y mo-
desta la falsa y vanidosa, de la cual hasta el día de hoy no
se ha encontrado campesino que corte de raíz el brote no-
civo. Así pues, los practicantes de la prudencia, sabiendo 65
que José, primero con los sentidos y después con la inteli-

[241] En *De Josepho* 67 aparece explicada la paradoja del político como gobernante y a la vez como esclavo de la multitud, pese a que no quiere reconocerlo.

gencia, persigue abiertamente esta forma de vida parásita, gritan: «Una bestia feroz ha atrapado y devorado a José»
66 *(Gen.* 37, 33)[242]. Pero ¿no es acaso una fiera salvaje que devora a todos los que se acercan esta vida enredadísima y tejedora de vanidades, propia de hombres confundidos, en la que la avaricia y la maldad son sabias artesanas? Así el luto acechará a estos hombres como si estuvieran muertos aunque estén vivos, pues han llevado una vida digna de lamento y llantos. Así Jacob lleva luto por José aun estando
67 vivo éste[243]. Pero Moisés no permitirá que se lleve luto por los Lógoi divinos de Nadab[244] *(Lev.* 10, 6); pues no han sido atrapados por ninguna bestia feroz, sino arrebatados por una ráfaga de luz inextinguible e inmortal[245], porque han ofrecido sagradamente su esfuerzo ferviente y ardiente, destructor de la carne, dirigido firmemente a la piedad, ajeno a la generación, pero familiar a Dios, habiendo apartado de su camino la perezosa indecisión, y no yendo al altar sobre las gradas, pues eso está prohibido por la ley *(Ex.*

[242] También en *De Josepho* 36.

[243] La vida del cuerpo es paradójicamente la muerte de la vida del alma. Por ello, el asceta se encuentra a medio camino entre los vivos y los muertos, pues su vida es «a veces viva y despierta, a veces muerta y dormida» (I 150). Pero José, que es el representante del alma que vive en el cuerpo, vive en la muerte. Por eso se plantea el problema del luto de Jacob, a pesar de estar José vivo, pues se encuentra en la muerte de la vida verdadera, la vida del alma. También aparece una comparación de la vida muelle con la muerte en II 235-236.

[244] Son Aarón, Abihú y los setenta ancianos de Israel, que son llamados 'potencias guardianas de la mente' *(De migratione Abrahami* 168-170).

[245] En *Lev.* 10, 1-3, los hijos de Aarón, Nadab y Abihú, ofrecieron al Señor un fuego profano que Él no les había ordenado. Salió de la presencia del Señor un fuego que los abrasó y murieron. Véase, más abajo, párrafo 186.

20, 26), sino empujados por un viento favorable y llevados hasta los ciclos de la esfera celeste, disolviéndose en los rayos del éter como sacrificio holocausto perfecto.

Alma que obedeces al maestro, es necesario que te cor- 68
tes la mano, tu poder, cuando empieza a agarrarse a los órganos genitales, ya se trate del mundo creado o las activi-
dades humanas. Muchas veces invita el maestro a cortar la 69
mano que ha tocado los testículos *(Deut.* 25, 11-12), primero porque ha acogido un placer que debería haber odiado, en segundo lugar, porque ha considerado que el fecundar nos es propio a nosotros, y a la criatura le concede el
poder del Creador. ¿No ves que esa masa de tierra que es 70
Adán murió cuando tocó el árbol de dos ramas[246] *(Gen.* 2, 9), honrando a la díada antes que a la mónada y admirando a la criatura antes que al creador?[247]. Pero tú apártate del «humo y la ola» y huye de las ridículas ambiciones de la vida mortal, como de la terrorífica Caribdis[248], y no las to-
ques, como se dice, ni con la punta del dedo del pie. Cuan- 71

[246] La palabra *dídymos* ha sido usada en el párrafo anterior con el sentido de testículos. Ahora tiene el sentido de 'de dos ramas'. Se trata del árbol de la ciencia del bien y del mal. También se menciona en *Gen.* 3, 3: «no lo toques», enlazando la historia del árbol con la de que no se ha de tocar el par. El árbol de la vida es la mónada que Adán rechaza, el Creador, y se decide por la díada, que representa al mundo, a la creación. Esto puede estar en relación con la numerología pitagórica, según la cual la dualidad representa al mundo y la unidad al más alto Dios. Compárese con el párrafo 26, en que Filón alaba a la díada como compuesta por dos extremos excelentes, el mundo y el Creador.

[247] Aquí encontramos probablemente una crítica de Filón al culto al emperador que en época de Calígula les fue impuesto incluso a los judíos. Para él es como volver al culto a los ídolos, es una impiedad y una ofensa al verdadero Dios que, al contrario que el emperador, es el único nocreado (véase también *De Josepho* 254).

[248] HOMERO, *Od.* XII 219.

do te desvistas para los sagrados sacrificios, abriendo tu mano y tu poder, agarra bien los principios de la educación y la sabiduría. Pues éste es el mandato: «Si un alma ofrece un don y un sacrificio, será flor de harina esta ofrenda» y añade: «Y tomando un puñado bien lleno de flor de harina con aceite y todo el incienso, pondrá su memorial sobre el
72 altar» *(Lev.* 2, 1-2). ¿Acaso no ha dicho excelentemente que un alma incorpórea ha de sacrificar, y no esa masa doble, compuesta de una parte mortal y otra inmortal?[249]. Lo que ruega, lo que agradece, lo que lleva sacrificios verda-
73 deros irreprochables es sólo una cosa, el alma. ¿Cuál es pues el sacrificio del alma incorpórea? ¿Qué es sino la flor de harina, símbolo de la opinión purificada por los principios de la educación, capaz de producir un alimento libre
74 de enfermedad y una vida libre de reproches? Está prescrito que el sacerdote tome de esta ofrenda con todo el puño, esto es, con toda la aprehensión de su inteligencia[250], para ofrecer, como el más bello de los sacrificios, toda el alma, que se ha llenado ella misma de verdades limpísimas y purísimas, untuosa y aceitosa, que se regocija por la luz de Dios y perfumada por las auras que destilan la justicia y las demás virtudes, de manera que disfruta para siempre de la más fragante y dulce de las vidas. Pues esto sugieren el aceite de oliva y el incienso, que el sacerdote toma junto a la blanca harina.

75 Por esto, Moisés ha consagrado también una fiesta especial para la gavilla, pero no para cualquiera, sino para la que da la tierra sagrada. Pues dice: «Cuando entréis en la tierra que yo os doy y hagáis la recolección, llevaréis la pri-

[249] El cuerpo y el alma.

[250] Más arriba la mano era símbolo de poder. Ahora es la aprehensión de su inteligencia.

mera gavilla de vuestra cosecha al sacerdote» *(Lev.* 23, 10), esto es, la inteligencia, cuando entres en la tierra de la vir- 76
tud, en la que sólo a Dios conviene hacer ofrendas, país rico en pastos, de tierras fértiles, fructífero; entonces, si has sembrado bienes apropiados, las cosechas aumentadas por el Omnipotente, no los lleves a tu casa, es decir, no te asignes ni te atribuyas la causa de la producción antes de ofrecer primicias al que es fuente de riquezas, que te persuade de ocuparte en obras enriquecedoras. Y se dice que es ne- 77
cesario ofrecer «las primicias de vuestra propia cosecha», pero no de la tierra, para que nos seguemos y cosechemos a nosotros mismos, consagrando todos cuantos frutos son buenos, nutritivos y preciosos.

Pero el que fue al tiempo iniciado e iniciador en los en- 78
sueños se atreve a decir que su gavilla se levantó y se quedó derecha *(Gen.* 37, 7). En verdad pues, así como los caballos salvajes levantan sus cuellos hacia arriba, de esa manera los que son cofrades de la vanagloria se colocan por encima de todas las cosas, ciudades, leyes, costumbres patrias y los asuntos de todos los hombres. Entonces pa- 79
sando de la demagogia a la tiranía y echando por tierra la posición del vecino, elevando la suya propia y alzándose firmemente, consiguen someter a cuantos espíritus son libres e independientes por naturaleza. Por esto añade: 80
«Vuestras gavillas rodeaban a la mía y se postraban ante ella» *(ibid.).* En efecto, se asombra el amante de la modestia ante el arrogante, el prudente ante el presuntuoso, el que respeta la igualdad ante el inicuo con los demás en favor de sí mismo. Y esto es natural. El hombre inteligente, como 81
observador no sólo de la vida humana, sino también de todos los fenómenos del universo, sabe cómo suele soplar el viento de la necesidad, la fortuna, la oportunidad, la violencia, el poder y cuántos proyectos y buenas fortunas, que

se habían alzado hasta el cielo sin reposo, han derribado y
82 destruido estos vientos [251]. De esta manera, es necesario utilizar la prudencia como escudo, un guardaespaldas que forme parte de nuestro ser y nos preserve de sufrir los males que surgen imprevistos. Considero que lo que el muro representa para la ciudad, tal representa la prudencia para
83 cada uno de los hombres [252]. ¿Acaso no desvarían y deliran los que se esfuerzan en demostrar su franqueza a destiempo e incluso osan hablar o actuar en contra de reyes y tiranos, no dándose cuenta de que no sólo tienen sus cuellos bajo el yugo como las bestias, sino que también están atados todos sus cuerpos, almas, mujeres e hijos, sus padres, y el gran círculo y reunión de los demás parientes y amigos? Y el que es auriga y tensa las riendas puede con toda destreza espolear, avanzar, frenar, volver atrás, imponer to-
84 do lo que desee, ya sea pequeña o gran imposición [253]. Así pues, pinchados, maltratados por el látigo, mutilados, sufriendo todo un cúmulo de torturas que les aplican cruel y despiadadamente antes de la muerte, para al final ser conducidos a morir.

85 Éste es pues el salario de la franqueza a destiempo, que según los que piensan con sensatez no es franqueza, sino simpleza, demencia e incurable locura. ¿Qué te parece? ¿Quién, viendo una tormenta en toda su plenitud, un fuerte viento en contra, un huracán que avanza con ímpetu y el

[251] Encontramos el tema de la fortuna varias veces a lo largo de este tratado: I 155-156, 192; II 129, 144-148, y también en otros, como *De Josepho* 131-140.

[252] En el libro primero, párrafo 103, habla de la razón, también como guardaespaldas del alma.

[253] Imagen de Dios como auriga. Se puede comparar con la asimilación platónica del alma a un carro, en que la razón es el auriga que controla a las tendencias irracionales *(Fedro* 246B-249D).

agitado oleaje del mar, siendo conveniente quedar en puerto, saca la nave a alta mar y navega? ¿Qué piloto de nave o 86
capitán estuvo jamás tan beodo y delirante como para querer navegar, cayendo lo que he dicho, para que la nave, anegada por la mar que se echa encima, sea engullida por ésta con toda su tripulación? Al que desee navegar sin peligro le sería más conveniente esperar a un viento tranquilo, favorable y suave [254]. ¿Y qué? Aquel que ve un oso, un jaba- 87
lí o un león que avanza con ánimo de atacarle, siendo necesario suavizar y calmar a la bestia, ¿la excita y la irrita, para ofrecerse a sí mismo como convite y banquete para esos crudelísimos carniceros? Y no sacará nada en prove- 88
cho si se enfrenta a los escorpiones y áspides en Egipto, y a cuantos animales tengan un veneno destructor, que llevan a la muerte irremediable con una sola mordedura. Es mucho mejor, amansándolos y domesticándolos, evitar que nos produzcan mal alguno. ¿Acaso no hay hombres más 89
salvajes y dañinos que los jabalíes, escorpiones o áspides, de cuyas insidias y maldades es imposible escapar de otra manera que tranquilizándolos y sedándolos? Así pues, el sabio Abraham se postrará ante los hijos de Het *(Gen.* 23, 7) —su nombre significa 'los que alteran' [255]— cuando las circunstancias le aconsejen hacer esto. Pero no fue respe- 90
tando a los que por naturaleza, origen y costumbres son enemigos de la razón y que destruyen la educación, acuñación del alma, cambiándola y convirtiéndola lamentable-

[254] Son también frecuentes las comparaciones con la navegación (véase, más abajo, párrafo 143 y *De Josepho* 33 y 139).

[255] Son los hititas, a los que Abraham, como extranjero, ruega que le dejen enterrar a su mujer, Sara. Es entonces cuando compra la cueva de Macpelá, a la que Filón llama la doble caverna, símbolo del Creador y la creación (II 26 y 90).

mente en vil monedilla[256], no por eso fue a postrarse ante ellos, sino que temía su fuerza en ese momento y su poder invencible y se guardó de provocarles, y obtuvo un grande y firme beneficio, premio a su virtud, el mejor refugio para las almas sabias, la doble caverna[257], que no se consigue luchando y declarando la guerra, sino seduciendo y halagando con la razón.
91 ¿Y qué?, nosotros mismos, cuando nos encontramos en el ágora, ¿no tenemos la costumbre de apartarnos tanto del camino de los gobernadores como del de las bestias de tiro? Sin embargo no lo hacemos por los mismos motivos, sino por motivos opuestos. A los gobernadores se lo hacemos por respeto y a las bestias por miedo a que por ellas nos ocurra algún accidente.
92 Y llegado el momento, está bien atacar y reducir la violencia de los enemigos, pero, no permitiéndolo la ocasión es lo más seguro quedarse tranquilo, y si queremos obtener algún provecho de ellos, lo conveniente es amansarlos.

93 Por esto, en el caso que nos ocupa es justo alabar a los que no cediendo ante el maestro de la vanagloria[258], sino haciéndole frente le preguntan: «¿Acaso vas a reinar como soberano sobre nosotros?» *(Gen.* 37, 8). Pues ellos se dan cuenta de que él no ha adquirido su fuerza, que no es como una llama que arde y alumbra alimentándose de una gran cantidad de madera, sino que es una brasa que prende mal[259], que ve la gloria en sueños, pero aún no la sigue,

[256] Sobre la falsificación de moneda atribuida a Diógenes el Perro, véase DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos* VI 20.

[257] Ya hemos visto que se trata de la cueva de Macpelá, que Abraham compró para enterrar a Sara (véase, más arriba, párrafo 26).

[258] Que es José. Los que le preguntan son pues sus hermanos.

[259] La metáfora del fuego es recurrente en el *De Josepho* por ejemplo, en los párrafos 4 y 21.

pues no la ve claramente. Alimentan en su interior la sólida 94
esperanza de que no podrán ser dominados. Y por eso dicen: «¿Acaso vas a reinar?», o sea, «¿Crees que vas a dominarnos a nosotros que vivimos, existimos, tenemos poder y respiramos? Si nos debilitáramos, quizá podrías dominarnos, pero mientras tengamos fuerza, tú tendrás la suerte de ser un sirviente». Y así es por naturaleza: cuando la recta 95
razón domina en nuestra inteligencia, la vanagloria se disuelve, pero cuando la razón se debilita, ésta retoma sus fuerzas. Así, mientras el alma tiene su poder íntegro y ninguno de sus extremos ha sido mutilado, se atreve a tirar y disparar sus flechas contra la vanidad enemiga, diciéndole libremente: «No reinarás ni dominarás sobre nosotros, ni sobre otros mientras nosotros vivamos. Sino que, por el 96
contrario, de un solo ataque rechazaremos tus intimidaciones y amenazas con los soldados armados con lanzas y escudos, que son hermanos del sentido común». De ellos se dice que «llegaron a odiarlo por causa de sus sueños y sus palabras» *(ibid.).* Y, ¿no son palabras y ensueños todo lo 97
que imagina el engreimiento, y hechos y realidades evidentes todo lo que se refiere al recto vivir y razonar?[260]. Aquéllos por su falsedad son dignos de nuestro odio; éstos de nuestra amistad, por estar llenos de amable verdad. Que 98
nadie ose acusar las virtudes de tantos hombres en la idea de que daban muestra del odio a la humanidad y a su hermano propio de su carácter, sino que, sabiendo que no es un hombre lo que está siendo juzgado ahora, sino el deseo de gloria y la tendencia a la vanidad de la manera que se

[260] La comparación que hacía Filón de la vida y la muerte con la vida del alma y la del cuerpo (I 150, II 66, 237, *De Josepho* 147) es ahora con la vigilia y el sueño. El que vive en la vanagloria duerme y el que vive en la razón está despierto.

dan en el alma de cada uno, que reciba a los que mantienen una implacable enemistad y odio incesante contra esto y
99 que jamás consienta aquello que ellos aborrecen, sabiendo claramente que tales jueces jamás han fallado en emitir un veredicto sensato, sino que educados e instruidos desde el principio a adorar y honrar al verdadero Rey, el Señor, se indignan si alguien abandona la alabanza a Dios e invoca a sus fieles a su propio culto[261].

100 Por esto, llenos de coraje le dijeron: «¿No reinarás como soberano sobre nosotros? ¿O no te das cuenta de que no somos autónomos y de que somos gobernados por un rey inmortal, el único Dios? ¿Entonces qué?, ¿como un señor dominarás sobre nosotros?» *(Gen.* 37, 8). ¿Acaso no somos dominados y tenemos y tendremos por toda la eternidad al mismo Señor? Siendo sus sirvientes somos más felices que cualquier otro en libertad, pues ser esclavo de Dios es lo
101 mejor de cuantas cosas dignas hay en la Creación. Rogaré en mis plegarias poder atenerme firmemente a los veredictos de estos jueces, porque ellos son observadores, inspectores y vigilantes rigurosamente justos de las cosas reales, no de los cuerpos, siempre sobrios, no consintiendo ser engañados por ninguno de los que suelen tender sus trampas[262].
102 Yo hasta hoy he estado ebrio y sumido en una gran incertidumbre y necesito bastones y lazarillos como los ciegos. Si tuviera algo para apoyarme firmemente, quizá no andaría
103 tropezando y resbalando. Y si los que saben que son ajenos

[261] Esto sin embargo, en el *De Josepho,* es interpretado literalmente, y lo que provocan los ensueños de José es envidia y enemistad.

[262] La conjura de los hermanos también puede verse desde un punto de vista político, y se ha de entender a José como símbolo del César o de la dominación romana, y a los hermanos como la comunidad judía, oprimida por su poder.

a la investigación e irreflexivos no se esfuerzan en seguir a aquellos que examinan con precisión y reflexión cuanto es necesario, a los que conocen el camino que ellos desconocen, que sepan que, habiéndose dejado arrastrar a abismos difíciles de remontar, no podrán ya avanzar aunque se les
urja a ello. Yo, sin embargo, cuando apenas he superado la 104
ebriedad, como tengo un pacto de alianza con esos jueces, reconozco a quien es mi enemigo y a quien es mi amigo. Al soñador igualmente le rechazaré y detestaré, como hacen también ellos[263]. Y nadie que tenga sentido común me podrá hacer reproches por esto, pues siempre vencen las
opiniones y los votos de la mayoría. Pero si cambia para 105
bien de vida y no se deja llevar por sueños ni degradarse arrastrado por las vanas ilusiones de los vanagloriosos, y no sueña noche y oscuridad ni circunstancias de cosas in-
seguras y dudosas, si despertando de un profundo sueño vi- 106
ve en la vigilia[264], y recibe la seguridad en lugar de la inseguridad, la verdad en lugar de la falsa creencia, el día en lugar de la noche, la luz en lugar de oscuridad, si rechaza a la mujer del egipcio[265], el placer de la carne que le invita a acercarse a ella y disfrutar de su compañía *(Gen.* 39, 7), por deseo de continencia y un inefable celo por la pie-
dad, si vuelve a tomar parte de los bienes familiares y pa- 107

[263] Los hermanos de José le odian y le insultan en *Gen.* 37, 18 (compárese con *De Josepho* 12).

[264] Un poco más arriba (nota a 97) se ha mencionado que Filón considera la vida entregada al cuerpo como muerte y la vida del asceta como intermedia entre la vida y la muerte. Aquí se hace un paralelismo con la vigilia y el sueño, la sobriedad y la ebriedad.

[265] La mujer del eunuco del Faraón, Putifar, al que los mercaderes vendieron a José, se enamora de éste y le desea y persigue en *Gen.* 39, 7-20 (compárese con *De Josepho* 40-43 y 64, en que la mujer simboliza el deseo de la multitud que intenta seducir al político).

trios, de los que se consideraba desheredado, estimando
que ha recuperado la parte de virtud que le correspondía en
suerte, avanzando poco a poco en las mejoras y firmemen-
te establecido como en la cumbre y culminación de su vi-
da, grita que lo que ha sufrido le ha enseñado con exacti-
tud que pertenece a Dios *(Gen.* 45, 5-8; 50, 19)[266], y a
absolutamente ninguna de las cosas sensibles que llegan a
108 la creación, entonces sus hermanos harán convenios de re-
conciliación, cambiando el odio en amistad y la hostilidad
en benevolencia, y yo, seguidor de ellos —pues como ser-
vidor he aprendido a obedecerles como a amos— no deja-
109 ré de alabar a aquél por su arrepentimiento. Y también
porque Moisés, el hierofante, salva de la destrucción al
arrepentimiento de éste, que es digno de amor y de memo-
ria, con el símbolo de los huesos, que consideró que era ne-
cesario no dejarlos enterrados para siempre en Egipto *(Ex.*
13, 19)[267], juzgando completamente intolerable que, si al-
go bueno ha florecido en el alma, se deje marchitar y desa-
parecer sumido en las corrientes que produce incesante-
mente el río egipcio de las pasiones, el cuerpo, por todos
los canales de los sentidos.

110 Ésta es la explicación de la visión proveniente de la tie-
rra sobre las gavillas y su interpretación. Ya es momento de
volver la mirada hacia la otra y cómo se cumple según el
111 arte onirocrítica. Pues dicen las Sagradas Escrituras: «Tu-

[266] Cuando José perdona a sus hermanos, les dice que todas las desventuras que ha sufrido no son culpa de ellos, sino que Dios las ha decidido y planeado, para que él pudiera salvar del hambre a su familia (compárese con *De Josepho* 241 y 266).

[267] Egipto aquí simboliza el cuerpo, las pasiones, y los huesos el arrepentimiento de José. Moisés se lleva los huesos de José, según éste había indicado, en la huida de Egipto hacia el Mar Rojo.

vo otro ensueño y se lo contó a su padre y a sus hermanos
y dijo: 'Era como si el sol, la luna y once estrellas se pos-
traran a mis pies'. Entonces su padre le reprendió y le dijo:
'¿Qué es ese sueño que has tenido? ¿Acaso llegaremos tu
madre y yo y tus hermanos a postrarnos en tierra ante ti?'.
Y sus hermanos le tenían envidia y su padre no podía olvi-
dar lo que había dicho» *(Gen.* 37, 9-11). Los especialistas 112
en asuntos celestes dicen al respecto que el más grande cír-
culo del cielo[268], el del zodiaco, está constituido por doce
signos, *zodia*, de los cuales recibe su nombre, que el sol y
la luna siempre dando vueltas en torno recorren cada uno
de los signos del zodiaco, y no a la misma velocidad, sino
en números y tiempos desiguales: el sol en treinta días y la
luna en aproximadamente una duodécima parte de este
tiempo, o sea, en dos días y medio. En efecto, al hombre 113
que ha visto la visión enviada por Dios le ha parecido que
iba a ser adorado por once estrellas, colocándose a sí mis-
mo en el lugar de la duodécima estrella, para completar así
el círculo del zodiaco. Recuerdo haber escuchado antes a 114
un hombre dedicado al estudio, y no con pereza y negli-
gencia, decir que no sólo los hombres tienen ese anhelo de
gloria, sino que también las estrellas disputan en cuanto a
los puestos de preferencia y que las más grandes siempre
consideran que las más pequeñas han de ser sus escoltas.
Ha de dejarse para los especialistas en fenómenos celestes 115
el investigar si esto es verdad o meras palabras sin funda-
mento. Nosotros afirmamos que el hombre que se esfuerza
en la rivalidad irracional y sin criterio y es amante de la va-
nagloria, siempre jactándose de su insensatez, juzga que

[268] Los siete círculos del cielo son: el círculo polar ártico y el antártico, los trópicos de primavera y otoño, el ecuador, el zodiaco y la vía láctea.

tiene derecho a someter no sólo a los hombres, sino a toda
116 la creación natural. Y cree que todo ha sido creado gracias a él y que por fuerza cada elemento, la tierra, el agua, el aire y el cielo, le tiene que pagar tributo como a un rey. Y llega a tal grado de imbecilidad, que no es capaz de razonar lo que incluso un niño sin conciencia puede reflexionar, que un artesano jamás crea el todo por la parte, sino la parte por el todo; siendo el hombre parte del todo, creado como tal para completar el Universo, es justo que pague el tributo de contribución a éste.

117 Pero algunos están tan llenos de ignorancia que se indignan si el cosmos no cumple sus deseos. Por esto Jerjes, el rey de los persas, queriendo aterrorizar a sus enemigos, hizo una manifestación de su poder, alterando la naturale-
118 za[269]. Pues, en efecto, cambió la tierra por las aguas, sustituyendo el mar por la tierra firme y la tierra firme por el mar, uniendo con puentes el Helesponto, cavando profundos golfos en el Monte Atos, que, invadidos por el mar, se convirtieron inmediatamente en un nuevo mar artificial, transformado completamente en cuanto a su antigua natu-
119 raleza. Y habiendo hecho estos prodigios, a su juicio, sobre la tierra, se elevó al cielo el desgraciado, añadiendo a sus osadas aspiraciones la impiedad, para intentar mover lo inamovible y destruir el ejército divino, y, como dice la ex-
120 presión, llegó a la 'línea sagrada' [270]. Disparó flechas al mejor de los cuerpos celestes, al sol, soberano del día, como si no fuera él mismo el herido por el invisible dardo de

[269] Heródoto, *Historia* VII 22-24; 33-37; Isócrates, *Panegírico* 89.

[270] Debe de ser la línea en que se conservaban las piezas en algún juego de mesa. Filón utiliza también la expresión en *Legatio ad Gaium* 22 y 108. Otros autores como Aristófanes *(Asambleístas* 987) y Diogeniano (V 41, *Paroemiographi Graeci*) la utilizan también.

la locura, no sólo por su vivo deseo de las acciones imposibles, sino también de las más impías, siendo ambas una gran infamia para el que las lleva a cabo. Se dice también 121
que los germanos, en la zona donde la densidad de población es más alta, cuya región baña el mar, se precipitan con ímpetu contra las subidas de la marea, empuñando sus espadas desnudas, y, mirándolo como a un ejército enemigo, se enfrentan con el oleaje marino[271]. Éstos son dignos de 122
nuestro odio, porque, por ateísmo, osan empuñar armas enemigas contra las partes libres de la naturaleza; también merecen ser ridiculizados, porque toman como posibles las cosas imposibles, pensando que, como si fuera un animal, se puede espolear al agua, herirla y matarla, y que ésta sufre dolor o miedo, huye por terror a sus atacantes y siente cuanto siente el alma, tanto en el placer, como en el dolor.

Hace poco tiempo conocí a uno de nuestros dirigen- 123
tes[272], que, después de tener el gobierno y administración de Egipto, se empeñó en alterar nuestras costumbres tradicionales, en especial en suprimir de las leyes la más santa y digna de temor religioso, la concerniente al séptimo día, y nos forzó a trabajar para él y a hacer otras cosas contra la ley establecida, pensando que, si podía destruir la costumbre tradicional del sábado, sería el comienzo de la transformación de las otras costumbres y, en último extremo, el abandono de ellas. Cuando vio que aquellos a los que for- 124

[271] Esto lo narra Estrabón (VII 2, 1), sobre los cimbrios. Algo semejante cuentan Aristóteles sobre los celtas *(Ética Nicomáquea* III 1, 1229b) y Eliano *(Var. Hist.* II 23).

[272] Es poco probable que se trate de A. Avilio Flaco, pues en el tratado *Contra Flaccum* Filón no menciona este intento de supresión del *Sabat.* Sus predecesores inmediatos fueron Ibero y Vitrasio Polión, y quizá se refiera Filón a uno de estos dos.

zaba no se plegaban a sus mandatos, ni la multitud se calmaba, sino que tomaba el asunto a mal y con irritación, mostrándose dolidos y abatidos como si vieran la esclavización, saqueo y destrucción de su patria, consideró oportuno demostrarles a los judíos la razón por la que debían
125 quebrantar la ley, diciéndoles: «Si se produjera una súbita invasión de los enemigos o una inundación del río que rompiera la presa con sus corrientes, o un incendio violento o la caída de un rayo o un hambre o una peste o un terremoto o cualquier otro mal causado por la mano del hombre o enviado por la divinidad, ¿permaneceríais en casa con
126 toda tranquilidad? ¿O caminaríais en vuestra postura habitual, con la mano derecha contraída por fuera y la otra apoyada en la cadera por debajo del manto [273], para no procurar involuntariamente nada en favor de vuestra salvación?
127 ¿U os sentaréis en vuestras sinagogas, reuniéndoos como de costumbre, leyendo con seguridad vuestros libros sagrados y extendiéndoos en aclaraciones, si algo no está claro, y ocupándoos y dedicando el tiempo largamente a la filo-
128 sofía de vuestros padres? [274]. Pues no, dejando todas esas cosas de lado, emprenderéis las labores de salvación de vosotros mismos, vuestros padres, hijos y otras personas allegadas y amigas, y para decir la verdad, de vuestros bienes
y riquezas, para que nada de esto sea destruido». «Y cier- 129
tamente yo mismo», continúa, «soy todas esas cosas que se han dicho: tifón, guerra, cataclismo, rayo, hambre y peste, terremoto que sacude y agita todo lo que se mantenía firmemente, el poder visible e inminente, no sólo el nombre,
de la fatal necesidad» [275]. ¿Qué podemos decir de un hom- 130
bre que dice estas cosas o siquiera las piensa? ¿Acaso no es un caso extraño? Se trata sin duda de un mal desconocido venido del otro lado del océano o de algún intermundio [276], si el siempre desgraciado osa compararse con el eterna-
mente Bienaventurado. ¿Tardará éste en empezar a blasfe- 131
mar contra el sol, la luna y los demás astros, si algo de lo que esperaba de las estaciones no se cumple en absoluto o se cumple con dificultad, cayendo pesadamente el verano con el calor o el invierno con el frío, la primavera estéril en frutos o el otoño, utilizando su fertilidad para engendrar
enfermedades? Claramente no, sino que soliviantando ple- 132
namente su boca desenfrenada y su lengua difamadora, acusará a las estrellas de no pagar el acostumbrado tributo, juzgando de algún modo que las cosas del cielo han de honrar y postrarse ante las de la tierra y sobre todo ante él, ya que como ser humano, se cree superior a los demás animales.

Así hemos descrito a los corifeos de la vanagloria. Vol- 133
vamos la mirada ahora separadamente hacia los coreutas. Éstos siempre se conjuran contra los ascetas de la virtud.

[273] Postura, durante el servicio de Dios, de los Terapeutas, secta de la que habla Filón en *De vita contemplativa* 30.

[274] Es posible que Filón de Alejandría fuera un predicador de la sinagoga, que colaboraba en la explicación de las Escrituras a los fieles. Esto explica la forma de sus tratados, que es puramente judía y surgió en Palestina, al establecerse la costumbre de la lectura pública de pasajes del Pentateuco, por lo que la obra de Filón sólo está dedicada a esta parte de las Escrituras y sólo fragmentariamente a otras. Pese a no estar confirmada por ninguna prueba, esta visión de Filón está muy extendida (Wolfson, *Philo*, Cambridge, 1947, vol. I, págs. 95-97; V. Nikiprowetzky, «L'exégèse de Philon d'Alexandrie», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 53 (1973), 323).

[275] Ya se ha visto cómo Filón hace múltiples referencias a la fortuna (I 155-156, 192, II 81, 129, 144-148, *De Josepho* 131-140).

[276] Según los epicúreos, los dioses se encontraban en intermundios (véase nota 140).

Cuando ven que éstos se esfuerzan en iluminar sus vidas con la verdad sin mancha y que irradian rayos de luna o incluso la pura luz del sol, les obligan, mintiéndoles o violentándoles, a avanzar hacia la tierra sin sol de los impíos, donde reinan una noche profunda, una oscuridad continua y legiones de espectros, de fantasmas y de sueños, y sumergiéndoles allí les fuerzan a adorarles como a señores.
134 Nosotros consideramos como sol al asceta de la sensatez, puesto que el uno proporciona luz a los cuerpos y el otro a los asuntos del alma. También entendemos como luna a la educación que recibe éste —pues el servicio de ambas por la noche es el más puro y provechoso—, y como los hermanos [277], entendemos a los pensamientos inteligentes, que, como hijos de la educación y del alma practicante [278], enderezan a todos en la rectitud indeformable de la vida. A éstos, los hombres que no saben decir ni pensar nada sano, con todo tipo de astutas trampas, consideran lícito agarrarles del cuello hasta rompérselo y derribarles con sus zan-
135 cadillas. Por esto, a un hombre tal su padre le regaña suavemente, no Jacob, sino la recta razón, más venerable que

[277] Los hermanos son las estrellas, como se ha visto en la simbología del ensueño.

[278] El alma practicante es Jacob, el asceta, padre de los hermanos de José. El problema es la identificación de la mujer de Jacob, que es simbolizada por la luna. Al aparecer Benjamín, simbolizado por una de las estrellas, Raquel, que murió del parto de éste, no puede ser representada en el cuadro, en teoría. Sin embargo, lo que hay que pensar es qué figura representa en Filón la educación general. Lía, también mujer de Jacob, representa la virtud, como veíamos en I 37, Raquel es la mente que rechaza los sentidos, pero en el presente tratado, como mujer, simplemente representa la parte irracional del alma. Las que simbolizan la educación son Sara y Agar, esposa de Abraham y su esclava, en relación con éste, que es el que se perfecciona por la enseñanza.

Jacob, diciendo: «¿Qué es el sueño ese que has tenido?» *(Gen.* 37, 10). Pero tú no has tenido un sueño [279]. O ¿crees 136
tú que las cosas libres de la naturaleza serían por fuerza esclavas de las humanas y las gobernantes, esclavas, o aún más increíble, que no serían esclavas de otras que de las que son gobernadas, ni siervas de otras que de las servidoras? Sólo es posible por el poder del Dios único y todopoderoso, por el que es lícito que las cosas inamovibles se muevan y se estabilicen las móviles, que se produzca el cambio de un estado en su contrario. ¿Qué razón tendría 137
nadie para irritarse y reprender a aquel que ha tenido una visión en el sueño? [280]. El soñador diría: «¿Acaso lo he tenido voluntariamente? ¿Por qué me acusas de la misma manera que a los que cometen injusticias premeditadamente? He descrito lo que venido de fuera ha golpeado mi inteligencia súbitamente y sin yo quererlo». Pero el presente 138
discurso no versa sobre ensueños, sino sobre cosas parecidas a ensueños, sobre cosas que a los que no están del todo purificados les parecen ser grandes, resplandecientes y envidiables, cuando a los ojos de los árbitros incorruptibles de la verdad les resultan pequeñas, oscuras y ridículas.

Y dice la recta razón: «¿Me voy a poner yo en camino 139
y llegará también la madre y nodriza del tíaso del alma amante de aprender, la educación rica en virtudes [281], y nuestros hijos se apresurarán a disponerse de frente en fila y alzando las manos elevaremos nuestras plegarias a la va-

[279] Es decir, no has tenido un sueño verdadero, no es un mensaje de Dios.

[280] Filón reconoce que José no tiene la culpa de haber tenido un ensueño.

[281] Otra vez, como se ha visto más arriba, párrafo 134, aparece la mujer de Jacob considerada como símbolo de la educación.

140 nidad? ¿Después de inclinarnos, tirándonos al suelo empe-
zaremos a alabar y venerar? ¡Ay!, jamás luzca el sol sobre
tales acontecimientos, pues conviene la profunda oscuridad
a los males y la brillante luz a los bienes. ¿Acaso existe
mayor mal que alabar y admirar la vanidad, falsa y embus-
tera, en lugar de la modestia, carente de engaño y menti-
ra?».

141 Excelentemente queda definido en la frase «el padre no
pudo olvidar lo que había dicho» *(Gen.* 37, 11), pues no es
propio de un alma joven, sin descendencia y estéril, sino de
un alma realmente adulta y que sabe engendrar, vivir con
prudencia y no despreciar a persona alguna en absoluto, si-
no admirarse del poder de Dios, inevitable e invencible y
contemplarlo alrededor para ver cómo llegará el final para
142 ella. Por esto, dicen los oráculos que la hermana de Moisés
—a la que los alegoristas llamamos 'esperanza'— observa
desde lejos *(Ex.* 2, 4)[282], mirando sin duda hacia el final de
su vida, para que nos llegue un favorable destino, envián-
donoslo El que lleva a término todo desde lo alto del cielo.
143 Pues muchos, habiendo cruzado muchas veces mares no
surcados y habiendo llevado a cabo con vientos favorables
largas navegaciones sin peligros, de repente han naufraga-
do en el mismo puerto, en el momento en que iban a atra-
144 car[283]. También son muchos los que han combatido en du-
ras y prolongadas guerras con todas sus fuerzas y han
resultado indemnes, sin ni siquiera una herida superficial,
sino como el que vuelve a casa de una reunión o fiesta pú-

[282] Se trata de Míriam, hermana de Aarón y Moisés, que se quedó mirando a la orilla del río cuando la madre de este último lo dejó en la corriente, en una cestita de papiro. Su nombre, sin embargo, significa 'amargura', y no 'esperanza', como dice aquí Filón.

[283] Filón utiliza a menudo metáforas de la navegación.

blica, feliz y contento, con el cuerpo y los miembros intac-
tos, han terminado siendo objeto de conjuraciones de aque-
llos de los que menos esperaban en sus propias casas, co-
mo dice la leyenda, «degollados como bueyes ante el
pesebre»[284].

Así como los incidentes inesperados e imprevistos sue- 145
len producirse, así también a las potencias del alma las em-
pujan en dirección contraria y las desvían, y si son capaces,
las fuerzan a caer derrumbadas. ¿Quién que tome parte en
el combate de la vida permanece en pie e indemne? 146
¿Quién no ha recibido una zancadilla? Feliz el que no las
ha recibido muchas veces. ¿A quién no ha acechado la for-
tuna adversa, tomando aliento y reuniendo fuerzas para,
encadenándolo, llevárselo inmediatamente, antes de que es-
tuviera preparado para enfrentarse al enemigo? ¿No cono- 147
cemos ya a los que han llegado desde la niñez hasta la se-
nectud sin padecer problema alguno, por buena suerte o
por el cuidado que se ha puesto en criarlos y educarlos, o
quizá por las dos cosas, llenos de una profunda paz interior,
la cual es la paz verdadera, arquetipo de la paz de las ciu-
dades, considerados bienaventurados porque no han visto
ni en sueños la guerra civil que estalla por las pasiones, la
más cruel de todas las guerras, y después, en el otoño de
sus vidas, encallan y naufragan, por una lengua indiscre-
ta[285] o por un vientre insaciable o por la lascivia incansa-
ble de un bajo vientre? Algunos, «en el umbral de la ve- 148
jez»[286], envidian el modo de vida juvenil de los disipados,

[284] Homero, *Od.* IV 535. Se refiere a la muerte de Agamenón a manos de su propia esposa, Clitemnestra, al regresar a casa de la guerra.

[285] La misma expresión, *glôtta áthyros*, en Teognis (421) y en Eurípides *(Orestes* 903).

[286] Reminiscencia homérica, *Il.* XXII 60; XXIV 487.

deshonroso, reprobable, vergonzoso; otros, la vida de los malhechores, sicofantes y zánganos, comenzando su actividad cuando sería natural que abandonaran sus antiguas
149 costumbres. Por esto, es necesario adorar a Dios y suplicarle insistentemente que no abandone a nuestra especie abocada a la perdición, sino que ordene a su piedad salvadora que se quede para siempre entre nosotros. Pues es duro, habiendo probado la paz pura, verse impedido de hartarse de ella.

150 Pues bien, esta hambre es un mal más soportable que la sed, pues tiene para consolarla el deseo y el amor. Pero cuando por el anhelo de beber nos vemos impelidos a beber de otra fuente, cuya corriente es turbia y nociva, entonces, saciados de un placer agridulce, por fuerza tendremos que llevar una vida invivible [287], corriendo hacia lo perjudicial como si se tratara de algo provechoso, por absoluta ignorancia de lo que nos conviene.

151 Y el torrente de estos males resulta más penoso cuando las potencias irracionales del alma, atacando a las raciona-
152 les, las vencen [288]. Mientras los bueyes obedecen al boyero, las ovejas al pastor y las cabras al cabrero, todo va bien para el rebaño. Pero cuando los encargados de la vigilancia se vuelven más débiles que las bestias, las cosas se desbordan y el orden se convierte en desorden, la organización en caos, la estabilidad en perturbación, el discernimiento en confusión, no habiendo ninguna forma legal de control, y
153 si la hubo alguna vez, ha sido destruida. ¿Qué pasa entonces? ¿No creemos que dentro de nosotros mismos hay un

[287] La expresión *bíos abiōtos* aparece también en *De Josepho* 20.

[288] Ya se ha dicho que la ética de Filón consistía en el equilibrio entre la parte racional y la irracional del alma humana. La mente rectora, el auriga platónico, tiene la función de dirigir y controlar este equilibrio.

rebaño de animales, en tanto que la turba irracional se ha separado de nuestra alma, y un pastor, que es la mente rectora? Mientras que ésta es fuerte y capaz de gobernar a los animales, todo se cumple conveniente y justamente. Pero 154
cuando la debilidad acomete al rey, por fuerza, los súbditos comparten su sufrimiento. Y cuando estima que más libre es, entonces es cuando queda como un premio más al alcance de los que quieren revolcarse en el polvo [289] para eso sólo. Pues por naturaleza la anarquía es insidiosa, mientras que el gobierno es la salvación, y más cuando la ley y la justicia son respetadas, o sea, el gobierno llevado con la razón [290].

Así hemos llevado a cabo un detallado estudio de los 155
ensueños de la vanagloria. En cuanto a las clases de glotonería, hay dos: la bebida y la comida, pero la primera no tiene muchas variaciones, mientras que la segunda requiere miles de especias y condimentos. Su cuidado está confiado a dos especialistas: el de la bebida minuciosamente preparada al maestro escanciador, el de los banquetes más refinados al maestro cocinero. Con gran detalle se descri- 156
ben los ensueños que éstos vieron en una sola noche, pues ambos se dedican a satisfacer la misma necesidad, la de la alimentación, pero no una alimentación sencilla, sino preparada para el placer y el deleite. Cada uno de ellos contribuye a la mitad de la alimentación y ambos a la vez a toda ella. Cada una de las dos partes es las riendas de la otra, 157
pues los que han comido al punto desean bebida y los que han bebido, también inmediatamente, desean comida. Por

[289] Expresión que significa 'luchar'.

[290] Este gobierno del alma y de las potencias irracionales de la misma es paralelamente aplicado al gobierno de los hombres en el tratado *De Josepho*, en que José representa al gobernante sensato y honrado.

eso es tan importante la razón por la que se han descrito los
158 ensueños de ambos como tenidos al mismo tiempo. El maestro escanciador ha recibido en suerte la embriaguez y el maestro cocinero, la gula. Cada uno ha tenido la visión de lo que le es propio: uno del vino y la planta que lo produce, la viña, el otro, de panecillos de harina blanca dispuestos sobre canastos que él mismo llevaba *(Gen.* 40, 16-17).
159 Sería conveniente, en primer lugar, analizar el primer ensueño, que es el siguiente: «En mi sueño había ante mí una vid. Esta vid tenía tres sarmientos y florecía y echaba brotes. Habían madurado los racimos de uvas. Y la copa del faraón estaba en mi mano. Tomé el racimo, lo exprimí en la copa y después la puse en las manos del Faraón» *(Gen.*
160 40, 9-11). Asombrosamente y de manera verídica comienza pronunciando las palabras «en mi sueño». En verdad, el que se dedica más a la ebriedad de locura que a la de vino se resiste a estar de pie y bien despierto, y como los que duermen, permanece tumbado y relajado y cierra los ojos del alma, no siendo capaz de ver ni oír las cosas dignas de
161 ser contempladas o escuchadas[291]. Dominado por el sueño, avanza no por un camino, sino por una región impracticable de la vida, ciego y sin guía, atormentado por zarzas y espinas, rodando por barrancos o llevándose a otros por delante, de manera que destruye a aquéllos y se destruye a sí
162 mismo lamentablemente. Este sueño profundo e interminable, al que sucumbe todo zángano, impide tener percepciones verdaderas y llena la inteligencia de falsas imágenes y visiones inseguras, que le convencen para concebir cosas reprochables como loables. Y ahora ve en sueños la pena

[291] Aquí tenemos la representación como sueño de la vida de las pasiones, la vida muelle, por oposición a la vida del asceta, que es la vigilia.

como alegría y no se da cuenta de que contempla la planta
⟨causa de⟩ su locura y desvarío, la viña. Pues dice «había 163
ante mí una vid» *(Gen.* 40, 9), lo deseado ante el que desea, los males ante el malhechor[292], que nosotros insensatos cultivamos en nosotros mismos sin darnos cuenta, y comemos sus frutos y lo bebemos, sirviéndolo con todo tipo de alimento, con lo cual, según parece, nos causamos no la mitad del mal, sino el mal entero, completo y total.

Conviene no ignorar que esta bebida alcohólica no cau- 164
sa el mismo efecto a todos los que la beben, sino que a menudo causa efectos contrarios, de suerte que unos son considerados mejores y otros peores. En unos aminora la 165
tristeza y la expresión malhumorada, relaja las preocupaciones y suaviza las furias y las penas, educa las maneras y las dirige hacia lo razonable y hace que las almas estén contentas consigo mismas. Pero en otros, por el contrario, estimula las cóleras y agudiza los dolores, pone en movimiento las pasiones amorosas y despierta los instintos salvajes, haciendo la boca indiscreta y la lengua desenfrenada, las sensaciones sin límites y las pasiones ardientes y el espíritu salvaje y excitado con todo. La situación de los pri- 166
meros, según parece, se asemeja a la calma de un cielo sereno en el aire, la bonanza sin olas en el mar o la más pa-

[292] Estos ensueños son los del alma irracional y sin duda pueden ponerse en relación con los que PLATÓN describe en la *Rep.* IX 571B, que muestran los deseos salvajes del alma. Más adelante (párrafo 206) dirá que estos ensueños son la más detallada imagen de sí mismos. Hemos visto los ensueños de José, que son los de la vanagloria, los del alma que todavía no ha reconocido su insignificancia, para poder ponerse en camino hacia Dios. Estos ensueños representan un escalón aún inferior, son los del alma que no ha renunciado aún a su cuerpo y sus pasiones. Queda claro que Filón, en este segundo libro sobre los sueños, trata los que ve el alma irracional.

cífica estabilidad en las ciudades; la situación de los últi-
mos, a un vendaval violento e intenso, a un mar en tempes-
tad y oleaje o a una sublevación, conmoción más funesta
167 que una guerra sin tregua y sin heraldos. Así pues, de estos
dos simposios, uno está lleno de risas, de juegos, de gentes
que se hacen promesas, que tienen esperanzas de bien, que
se hacen regalos, de buen humor, agradables conversacio-
168 nes, hilaridad, felicidad, confianza; el otro está lleno de
tristeza, desaliento, insultos, injurias, golpes, gente enfada-
da, que mira torvamente, que alborota, de estrangulamien-
tos, de peleas de todo tipo, mutilaciones de orejas, narices
o cualquier parte o miembro del cuerpo que le toque en
suerte, gente que se muestra ebria toda su vida y se com-
porta como un beodo en una lucha impía con todo tipo de
actos vergonzosos.

169 Sería consecuente decir que la viña es el símbolo de
dos cosas, la locura y la alegría[293]. Cada una de ellas pue-
de ser explicada con muchos ejemplos, pero, para no ex-
170 tendernos, lo haremos brevemente. Cuando nos condujo
Moisés por el camino exento de pasiones e injusticias, la
filosofía, como haciéndonos subir a una montaña, colocó
la recta razón sobre una atalaya y le ordenó que escrutara
toda la tierra de la virtud[294], ya fuera una tierra fértil, rica,
verde y fructífera, capaz de hacer brotar las enseñanzas
sembradas y de hacer crecer los troncos de los dogmas
plantados como árboles, ya fuera todo lo contrario; y que
escrutara también las acciones, como si fueran ciudades,
para ver si estaban bien cercadas y amuralladas o desnudas

[293] Sobre esta doble simbología de la viña, como alegría y como locura, cf. A. D. Nock, «Religious symbols and symbolism II», *Gnomon* 29 (1957), 524-553.

[294] La tierra prometida.

y desprovistas de la protección de sus muros; y que escru-
tara también a los habitantes, a ver si aumentaban en nú-
mero y en fortaleza o si por debilidad se veían reducidos en
su número o se debilitaban por su escaso número (*Num.* 13,
18-21)[295], y entonces, no pudiendo soportar toda la cepa 171
del saber, cortamos un sarmiento y un racimo de uvas y lo
elevamos como la más evidente muestra de alegría, la más
ligera de las cargas, mostrando así a los que son de inteli-
gencia aguda que el brote y fruto de la nobleza es una viña
cargada de sarmientos y racimos (*Num.* 13, 24)[296].

Esta planta, de la que podríamos tomar una parte, acer- 172
tadamente puede compararse con la alegría. Tomo como
testimonio a uno de los antiguos profetas, quien inspirado
dijo: «El viñedo del Señor omnipotente es la casa de Israel»
(*Isa.* 5, 7). Israel es la mente contemplativa de Dios y el 173
mundo —pues este nombre significa 'el que contempla a
Dios'[297]—, y la mansión de la inteligencia es toda el alma.
Ésta es la sacratísima viña que produce el divino fruto, la
virtud. Es tan grande y hermoso pensar bien —*eû phroneín* 174
es la etimología de *euphrosýnē*[298]— que Moisés dice que
Dios no considera indigno hacerlo, sobre todo si el género
humano se arrepiente de sus pecados, se inclina y se vuelve

[295] Moisés envió exploradores a la tierra prometida a ver si el pueblo que la habitaba era fuerte o débil, si las ciudades estaban o no amuralladas, si el suelo era fértil o pobre, etc.

[296] Los exploradores que envió Moisés cortaron un sarmiento con un *racimo de uvas y lo colgaron de un palo. Llamaron por esto al lugar el va-*lle del Racimo.

[297] Sobre este nombre, véase, más arriba, I 129 y 173.

[298] Filón nos explica el nombre del río Éufrates a partir de esta palabra griega. Simboliza al alma, por oposición al río Nilo, que simboliza las cosas del cuerpo (véase, más abajo, párrafo 255).

hacia la justicia [299], siguiendo voluntariamente las leyes y
175 preceptos de la naturaleza. Pues dice: «De nuevo volverá el Señor tu Dios a alegrarse por tu prosperidad, como se alegró por la de tus padres, si obedeces a su mandato de guardar todos sus mandamientos, preceptos y sentencias, escri-
176 tos en este libro de la ley» *(Deut.* 30, 9-10). ¿Quién podría infundir mayor deseo de virtud o anhelo de nobleza?, y dice: «¿quieres, oh inteligencia mía, complacer a Dios? Regocíjate tú misma y no le hagas ofrendas costosas, pues ¿qué necesidad tiene Él de tus bienes?, sino que con alegría
177 recibe los bienes que Él te ofrezca. Pues Él se complace dando, cuando los que reciben son dignos de su gracia, y sólo si no crees que se puede decir justamente que los que viven reprochablemente irritan y enfurecen a Dios, dudarás
178 de que los que viven vidas elogiables le alegran. Pero a los padres y las madres, a los progenitores mortales, nada les complace más que las virtudes de sus hijos, por muchos que sean sus defectos. ¿Acaso al Creador del Universo, que no tiene absolutamente ningún defecto, no le complace la no-
179 bleza de sus criaturas? Habiendo aprendido, oh inteligencia, cuán gran mal es la cólera de Dios y cuán gran bien es su alegría, no muevas nada que pueda provocar su cólera y con ello tu propia ruina; por el contrario, aplícate sólo a cosas
180 por las que puedas complacerle. Estas cosas las encontrarás sin recorrer largos caminos nunca antes hollados, ni navegar mares no surcados, ni dirigirse sin pausa a los confines de la tierra y el mar. Pues ellas no habitan tan lejanamente

[299] Puede tratarse otra vez de una alusión a Lot, cuyo nombre se interpreta como 'inclinación' (véase más arriba I 85-86). Lot se vuelve hacia la justicia, mientras que su mujer se volvió a mirar la destrucción de Sodoma y Gomorra, se volvió hacia la injusticia, y se convirtió en estatua de sal *(Gen.* 19).

ni están exiladas fuera de la tierra habitada, sino que, como dice Moisés, el bien se encuentra tan cerca de ti, que forma parte de tu naturaleza, adaptado a las tres partes más necesarias, el corazón, la boca y las manos *(Deut.* 30, 12-14), o sea, la inteligencia, la razón y los actos, pues es necesario pensar, hablar y hacer cosas buenas, que constan de buen consejo, buena acción y buen lenguaje».

Hablemos ahora del que se dedica a uno de los dos ti- 181
pos de glotonería, el exceso en la bebida, o sea, el maestro escanciador. ¿Por qué estás reducido a tal extremo, imbécil? Pues te parece que tus preparaciones conducen a la alegría y en realidad enciendes la llama de la locura y el desenfreno y le echas gran cantidad de madera. Pero quizá 182
diría: «no me acuses tan precipitadamente, antes de examinar mi caso. Se me ordena servir vino y no precisamente al que está preparado para la moderación, la piedad y las otras virtudes, sino al hombre voraz, desmedido e injusto, que se jacta grandemente de su impiedad, que osó decir una vez: 'no conozco al Señor' *(Ex.* 5, 2) [300]. Es natural que yo me dedique a darle placer». No te asombres de que Dios y la 183
mente opuesta a Dios, el faraón, se regocijen con cosas contrarias. Pues, ¿quién es el escanciador de Dios? El embajador de la paz, el verdadero gran sumo sacerdote, que, habiendo recibido las libaciones de las gracias eternas, corresponde al brindis vertiendo la copa llena del licor embriagante no mezclado, de sí mismo. Ahora ves las diferencias entre los escanciadores con respecto a sus patrones. Por esto yo, el escanciador del faraón, que en sus diversio- 184
nes pone la atención de su razonamiento, de rígido cuello

[300] Cuando Moisés y Aarón le ruegan al faraón que les deje ir, pues se lo ha ordenado el Señor, él dice que no conoce al Señor y que no dejará marchar al pueblo de Israel.

e incapaz de dominar nada, soy un eunuco *(Gen.* 40, 1-2), castrado de los órganos genitales del alma, desterrado de las habitaciones de los hombres, exilado también del gineceo, ni macho ni hembra, incapaz de producir o recibir inseminación, ambiguo, neutro, falsificación de la moneda humana [301], privado de la inmortalidad que por la sucesión de hijos y nietos mantiene viva la llama de la vida para siempre, excluido de la reunión y la asamblea sagrada, pues está prohibido directamente que entren los eunucos
185 mutilados *(Deut.* 23, 2) [302]. El sumo sacerdote es irreprochable, intacto, marido de una virgen *(Lev.* 21, 13) y lo más extraño de todo, una virgen que nunca llega a ser mujer, sino que, por el contrario, deja atrás su femineidad en compañía de su marido *(Gen.* 18, 11), y éste es un marido no sólo capaz de sembrar pensamientos inmaculados y vírgenes, si-
186 no que también es padre de razonamientos sagrados [303]. De éstos, unos son vigilantes e inspectores de los hechos de la naturaleza, Eleazar e Itamar *(Ex.* 28, 1), otros son servidores de Dios, que se apresuran a prender la llama celeste y mantenerla viva, pues, ejercitándose [304] siempre en pensamientos sacratísimos, hacen brillar, como si surgiera de ma-

[301] Véase, más arriba, párrafo 90, la misma imagen de la moneda falsa.

[302] En *De Josepho* 58-60, el eunuco es símbolo de la multitud frente al político, porque es incapaz, por no tener órganos de procreación, de crear sabiduría.

[303] Es el Logos Divino, que, como ya hemos visto en la interpretación del sueño de Jacob de las ovejas y las cabras (véase I 199-200), simbolizado en esa ocasión por el macho cabrío, engendra en las almas puras, las ovejas, pensamientos perfectos. Aquí aparece como escanciador de Dios, frente al escanciador del faraón, representando ambos a las dos clases de vino, el de la virtud y el de la locura.

[304] Filón utiliza el verbo *tríbein*, que significa 'frotar', y *lógon tríbein* significa 'conversar'. Este juego de palabras es intraducible.

teria inflamable, la llama de la piedad, la cualidad más parecida a la divinidad [305]. Él que es al tiempo su preceptor y 187
padre no es un miembro al azar de la sagrada asamblea, sino aquel sin el cual no se habría congregado ni reunido absolutamente jamás la asamblea de las partes del alma, el presidente, el prítanis, el creador, el único capaz, excluyendo a los demás, de ver y hacer todo por sí mismo [306]. És-
te, examinado en comparación con los demás, es poco, pe- 188
ro si se toma aislado, se convierte en algo muy grande, equivalente a todo un tribunal, a todo un consejo, a todo un pueblo, a toda una multitud, a todo el género humano, o aún más, si hay que decir la verdad, una naturaleza intermedia entre Dios y hombre, inferior a Dios pero superior al hom-
bre. Pues dice Moisés: «Cuando el sumo sacerdote entre en 189
el Santo de los Santos, no será hombre» *(Lev.* 16, 17) [307]. ¿Qué es pues, si no es hombre? ¿Acaso es un dios? Yo no lo diría —pues la suerte de esta designación está reservada al archiprofeta Moisés, estando en Egipto, cuando fue llamado Dios del faraón *(Ex.* 7, 1) [308]—, no es un hombre, ⟨ni tampoco es un dios⟩, sino que toca los dos extremos, como si uno fuera sus pies y el otro su cabeza [309].

[305] Nadab y Abihú, hijos de Aarón, ya aparecen nombrados más arriba, en el párrafo 67.

[306] El sumo sacerdote, escanciador de Dios, Logos Divino, es simbolizado por Moisés, cumbre de la mística filoniana, que toca los dos extremos, el divino y el humano.

[307] Es una interpretación de Filón del texto bíblico, que dice que, mientras dura el ritual de la absolución, no habrá ningún otro hombre en el santuario más que el sumo sacerdote, pero no dice que no sea hombre.

[308] Filón no cree en esta divinización de Moisés.

[309] Habíamos visto que el asceta toca también dos extremos, el de la muerte y el de la vida, que representan la vida sensible y la virtud, pues siempre está en la lucha contra las pasiones.

190 Hemos explicado una de las dos clases de viña, a la que está asignada la alegría, y la bebida embriagante que de ésta se extrae, la prudencia sin mezcla, y el escanciador que la sirve de la crátera divina, que el propio Dios ha llenado
191 hasta los bordes de virtudes. La otra clase, la de la insensatez, el dolor, el delirio de la borrachera, en cierto modo ha sido presentada, pero ha sido caracterizada de otra manera en otro lugar en las palabras del cántico mayor [310]: «Su viña viene de la viña de Sodoma, su sarmiento de Gomorra, sus uvas de las uvas de la ira y su racimo es el racimo de la amargura. Su vino es furia de dragones y cólera
192 incurable de víboras» *(Deut.* 32, 32-33). Ahora ves lo que produce el licor embriagante de la locura, la amargura, la maldad, la irascibilidad, la cólera, el salvajismo, la mordacidad, la insidia. Enérgicamente dice que la planta de la locura está en Sodoma —pues el nombre Sodoma significa 'ceguera o esterilidad' [311]—, pues la locura es ciega e incapaz de engendrar bienes, y convencidos por ella algunos juzgaron conveniente medir, pesar y contar todo para sí —pues
193 la traducción de Gomorra es 'medida' [312]—. Moisés concebía que el peso, la medida y la cuenta de todo es Dios y no la mente humana. Y lo demuestra diciendo estas palabras: «no tendrás en tu saco dos pesas, una grande y una pequeña, ni en tu casa dos medidas, una grande y una pequeña, sino que tendrás un solo peso verdadero y justo» *(Deut.* 25, 13-15). La verdadera y justa medida es concebir que sólo 194
Dios es la justa medida y todo lo mide y pesa y describe la naturaleza de todo con números, términos y límites, y la medida injusta y falsa es considerar que estas cosas suceden conforme al espíritu humano [313].

El eunuco que es al tiempo maestro escanciador del fa- 195
raón, habiendo tenido la visión de la planta pariente de la locura, la viña, describe a continuación los tres sarmientos, para sugerir los tres extremos del error por las tres divisiones del tiempo [314], pues la raíz es el extremo. Puesto que la 196
locura ha ensombrecido y retenido al alma entera, y no le permite hacer nada libre ni voluntario, la fuerza a cometer no sólo los pecados que pueden ser perdonados, sino también los imperdonables. Los que pueden recibir curación 197
son los ligeros y los descritos en primer lugar; los incurables son los graves y descritos los últimos, análogamente a los sarmientos. Y, según creo, así como el sentido común 198
comienza a ser útil a partir de pequeñas cosas y llega hasta el final en los extremos de la virtud, de la misma manera la locura precipita al alma con violencia desde su altura y, despojándola poco a poco de su cultura, la retiene alejada de la recta razón y la destruye hasta los últimos extremos [315]. El ensueño mostraba después de los sarmientos a 199
la vid floreciendo, echando brotes y dando frutos —pues

[310] Cántico de Moisés ante la asamblea de Israel *(Deut.* 32, 1-43) después de escribir las prescripciones de la ley en un libro, para que a su muerte el pueblo rebelde no se pervirtiera.

[311] La etimología 'ceguera' proviene del propio texto de las Escrituras, *Gen.* 19, 11: los ángeles dejaron ciegos a todos los atacantes que había ante la puerta de Lot. Son etimologías aplicadas a Gomorra transferidas a Sodoma, lo cual se deduce por las palabras hebreas que Filón trata de poner en relación con este nombre (cf. V. NIKIPROWETZKY, *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, 1977, págs. 53-54).

[312] Véanse más arriba las etimologías de Sodoma.

[313] Filón piensa que Dios es la medida de todo. En *De posteritate Caini* 35 menciona a PROTÁGORAS, de opinión contraria, que dice que la medida de todo es el hombre *(Fragm. presocr.* 74 B 1, D-K). Véase también PLATÓN, *Leyes* IV 716C.

[314] Esta interpretación aparece en el texto bíblico *(Gen.* 40, 12).

[315] El mismo razonamiento aparece más arriba en I 106-107.

dice «ésta florecía y echaba brotes. Habían madurado los racimos de uvas» *(Gen.* 40, 10)—; hay que rogar que esta vid sea estéril en frutos, que en absoluto brote y que se
200 marchite completamente para siempre. ¿Qué mal puede ser mayor que la locura floreciente y fructífera? Además dice «la copa del faraón», el receptáculo de la insensatez y la embriaguez y la constante borrachera que se prolonga toda la vida, «estaba en mi mano» *(Gen.* 40, 11), lo que es lo mismo que decir en mis empresas, en mis proyectos y mis poderes, pues sin mis pensamientos la pasión por sí misma
201 no puede ir muy lejos. Así como es conveniente que en las manos del auriga estén las riendas y en las del piloto la caña del timón, pues sólo de esta manera será recto el curso del carro y la navegación del navío, así también en la mano y el poder del artista de una de las dos clases de glotonería, el exceso de vino, está la satisfacción del intempera-
202 do. Pero, ¿bajo el influjo de qué pasión se atrevió a jactarse de una actividad más digna de ser negada que de ser reconocida? O ¿no habría sido mejor no reconocer que se es maestro de la desmesura [316] y dejar al incontinente la responsabilidad de los alimentos del vicio, ya que es él el inventor y autor de una vida inconsistente, disoluta y vergon-
203 zosa? Es un hecho, la locura se enorgullece de cosas que sería natural ocultar. Ahora, no sólo se vanagloria de llevar en sus manos el receptáculo del alma incontinente, la copa, y enseñárselo a todo el mundo, sino también de exprimir las uvas en él, que es como conducir la pasión a su plenitud y
204 llevarla a la luz cuando estaba escondida. De la misma manera que las criaturas hambrientas, en el momento de chu-

[316] Ya se ha visto cómo la ética de Filón consiste en lograr el equilibrio y la justa medida. José no lo logra, pues él es la 'adición' (véase, más arriba, párrafo 47). Por ello la desmesura es el peor de los vicios.

par la leche, exprimen y aprietan el pecho de su nodriza, así exprime con fuerza el artesano de la incontinencia la fuente de la que surge como una lluvia el vicio de la embriaguez, para extraer de las gotas exprimidas un alimento placentero.

Tal es la descripción que damos del hombre que se em- 205
borracha con vino puro, un mal delirante y enloquecido, que además es incurable. Ahora debemos volvernos hacia su pariente, también él dedicado al vientre, amigo del exceso de comida y la glotonería, artista del comer sin mesura [317]. Así, no será necesario mucho esfuerzo en nuestra 206
pesquisa: la visión contenida en su ensueño es la más detallada imagen de él mismo. Estudiándola en detalle veremos a este hombre como en la imagen de un espejo [318].
Pues dice: «Me pareció llevar tres canastos de panecillos 207
sobre mi cabeza» *(Gen.* 40, 16). Decimos simbólicamente que la cabeza es la mente, la parte rectora del alma [319], sobre la que todo se apoya, y por esto le gritó una vez así [320]:
«¡Sobre mí reposan todas las cosas!» *(Gen.* 42, 36). Efec- 208
tivamente se nos muestra enviando la procesión que ha organizado con sus artes para el pobre vientre, y llevando sus canastos sobre la cabeza, no se avergüenza el insensato de ir cargado con una triple carga de canastos, es decir, las tres partes del tiempo. Los cofrades del placer dicen que está 209
hecho del recuerdo de los pasados placeres, el goce de los

[317] Otra vez aparece el tema de la mesura y el equilibrio, tan necesarios para el alma que aspira a la virtud.

[318] Véase nota al párrafo 163 de este libro.

[319] Sobre la localización de la mente en el cuerpo ya ha hablado Filón de dos diferentes opiniones. Hay unos que le asignan la cabeza, como en este pasaje, y otros el corazón (véase más arriba I 32).

[320] Jacob, identificado con el espíritu, es el que grita.

210 presentes y la esperanza de los futuros[321]. Así como las tres canastas se comparan a las tres partes del tiempo[322], los pasteles que hay en ellas corresponden a cada una de las partes, a los recuerdos de las cosas pasadas, al aprovechamiento de las cosas presentes y a la espera de las cosas por venir[323], y el que las porta a todas ellas, al amigo del placer, que ha llenado una mesa, no de una sola clase de incontinencia, sino de casi todas las clases y géneros de desenfreno, una mesa
211 sin libaciones y sin la sal de la amistad[324]. En esta mesa, como un banquete público, hay sólo un comensal, el faraón, que se ha dedicado a la desaparición, la dispersión[325], la ruina de la continencia. Pues su nombre significa eso, 'dispersión'. Lo que es superior y real para él no es, como sería natural, enorgullecerse de los bienes de la moderación, sino que se vanagloria de manera antinatural de dedicar su tiempo a la indecencia, arrastrándose a la deriva tras el de-
212 seo insaciable, la gula y la molicie. Así los pájaros, es decir, las desgracias inesperadas que llegan volando desde el exterior, se extenderán por todos sitios como un incendio, le abrasarán y le consumirán con su fuerza devoradora *(Gen.* 40, 17), de manera que no quedará ni un resto para el disfrute del que porta las canastas, quien tenía la espe-

[321] Idea epicúrea, cf. USENER, *Epicurea,* fr. 435-439, CICERÓN, *Disp. Tusc.* V 33, 96.

[322] Esta interpretación también aparece en las Escrituras, en *Gen.* 40, 18: las tres canastas son tres días.

[323] La interpretación de los panecillos es de Filón, lo mismo que la de los pájaros (véase 212-214).

[324] Compartir la sal era, en la Antigüedad, una muestra de amistad. Véase también *De Josepho* 196.

[325] Filón interpreta esta palabra a partir del hebreo. Sin embargo significa en egipcio 'gran casa' y se aplicó a los monarcas egipcios a partir de la dinastía XVIII (1552-1305 a. C.).

ranza de mantener para siempre sus invenciones y pensamientos de manera segura sin que nadie se los arrebate.
Gracias a Dios el vencedor impide llegar a su término a los 213
preparativos obrados con extremo detalle del amante de la pasión, enviándole invisiblemente las naturalezas aladas para la ruina y destrucción de estos preparativos. El espíritu, habiendo sido despojado de sus creaciones, se encontrará como un cadáver decapitado, con el cuello mutilado, y clavado como los crucificados, en el árbol de la incultura, que no tiene recursos ni dinero. Pues mientras no sufran 214
ningún daño de estos pájaros que acostumbran visitar repentina e inesperadamente, parecen marchar bien las artes que producen el placer. Pero cuando los pájaros, salidos de lo invisible, se lanzan sobre ellas, éstas se derrumban y el artesano perece con ellas[326].

Ésta ha sido la explicación de los ensueños de los que 215
se reparten el taller del sentido del gusto en cada una de las clases de alimentación, la comida y la bebida, y no de la alimentación necesaria, sino de la superflua[327] e intemperada. A continuación han de examinarse los de aquel que creía ser el rey de éstas y de otras facultades del alma, es decir, el faraón. «En mi ensueño» dice «me parecía estar 216
en pie a la orilla del río y era como si surgieran del río siete vacas selectas por sus carnes y hermosas en su aspecto, que se pusieron a pacer en la ribera. Y he aquí que otras siete vacas salieron detrás de éstas del río, malas, feas de aspecto y de carnes flacas, de las que no he visto peores en todo Egipto. Las vacas flacas y malas se comieron a las sie- 217

[326] Filón piensa en el texto de *Gen.* 40, 19: el faraón le hizo cortar la cabeza, colgar de una horca y los pájaros se comieron su carne.

[327] Esto está por tanto en relación con la idea que lleva a Filón a interpretar a José como 'adición'.

te primeras vacas, buenas y hermosas, que entraron en sus vientres, ⟨pero no se notó que habían entrado en sus vientres⟩[328], y su aspecto siguió siendo feo como al principio.
218 Habiéndome despertado, volví a dormirme y tuve otro ensueño, en el que siete espigas salían de la misma caña, granadas y hermosas. A continuación salían otras siete espigas delgadas y quemadas por el viento y estas siete espigas devoraban a las otras siete espigas buenas y granadas» *(Gen.*
219 41, 17-24). Aquí ves el preludio del ególatra, que movible, cambiante e inestable en su cuerpo y su alma dice: «Me parecía estar de pie» y no había razonado que sólo a Dios, y
220 quizá a sus amigos, es propio ser inamovible y firme. Este mundo es la prueba más evidente de su firme poder, pues siempre permanece tal como es. Y si el mundo es inamovible, ¿cómo no va a ser firme su Creador?[329]. Además son testimonios verdaderos los sagrados oráculos. Pues estas
221 palabras salieron de la boca de Dios: «He aquí que yo estoy de pie allí antes que tú sobre la roca de Horeb» *(Ex.* 17, 6)[330], lo que es lo mismo que decir «Yo soy el que, siendo visible aquí, también estoy allí y en todas partes, llenando todas las cosas, estando y permaneciendo igual, pues soy inmutable, antes que tú o cualquiera de los seres llegaran a su creación, sólidamente establecido sobre el más alto y antiguo poder de gobierno, del que llovió la creación de los
222 seres y de donde brotó la fuente de la sabiduría». Pues dice en otro sitio: «Yo soy el que hizo surgir una fuente de

[328] Reconstrucción de una laguna del texto a partir de los LXX.

[329] Ya se ha hablado de la firmeza de Dios en I 241 y II 29.

[330] En el éxodo, los israelitas se morían de sed por el desierto de Sin. El Señor anunció a Moisés que le esperaría en la roca de Horeb, donde haría brotar agua para el pueblo.

agua de lo alto de la roca» *(Deut.* 8, 15)[331]. Moisés testimonia la inalterabilidad divina diciendo: «Vi el lugar donde estaba en pie el Dios de Israel» *(Ex.* 24, 10), queriendo expresar la ausencia de cambio por la estabilidad y la firmeza. En la divinidad tal es la intensidad de firmeza, que 223
la ha compartido con las naturalezas escogidas por su solidez, como el mejor de los dones. Por ejemplo, dice que su pacto lleno de sus gracias —pues es la más antigua ley y principio de lo que existe— se ha de instalar firmemente sobre el alma justa como si fuera una estatua de Dios sobre un pedestal, porque le dijo a Noé: «Estableceré mi pacto sobre ti» *(Gen.* 6, 18). Aparecen aquí dos sentidos, uno de 224
ellos dice que la justicia no se diferencia del pacto de Dios, y el otro, que otros entregan dones que son cosas diferentes a los que los reciben, pero Dios no sólo hace esto, sino que también les entrega a ellos como don a sí mismos, pues a mí me ha donado a mí mismo, y a cada una de las criaturas a sí misma. El decir «estableceré mi pacto sobre ti» es lo mismo que decir «te he entregado a ti mismo». Todos los 225
amantes de Dios se esfuerzan en escapar de la tempestad de las actividades incesantes, en la que la agitación y el oleaje están en permanente confusión, y llegar a los puertos más calmos y seguros de la virtud[332]. ¿No ves lo que se 226
dice sobre el sabio Abraham, que «estuvo en pie frente al Señor»? *(Gen.* 18, 22). ¿Cuándo es natural que la inteligencia pueda estar firmemente en pie, no vacilando como

[331] Referencia precisamente al episodio de la roca de Horeb, cuya fuente simboliza aquí la sabiduría.

[332] El mar para los hebreos es símbolo del dominio del mal. En Filón se convierte en la agitación de las pasiones y la inestabilidad de los asuntos humanos, como en este pasaje y más abajo en el párrafo 281 (Daniélou, *Origène*, París, 1948, págs. 185-186).

sobre una balanza sino cuando esté en presencia de Dios,
227 observando y siendo observada? La estabilidad le viene de dos cosas, de contemplar al Incomparable, porque no es arrastrada en sentido opuesto por las cosas similares a ella, y de ser contemplada, porque la inteligencia que ha juzgado digna de ser mirada el Soberano es elegida para el único bien máximo, Él mismo[333]. Y a Moisés le fue comunicado el siguiente oráculo: «Tú, permanece aquí junto a mí» *(Deut.* 5, 31), por el que se constatan las dos cosas mencionadas: la estabilidad del hombre inteligente y la firme-
228 za del que Es sobre todas las cosas. Y en verdad, la criatura que vive unida a Dios se convierte en su pariente y por la inmutabilidad se tiene firmemente en pie, y afirmándose las mentes conoció claramente qué gran bien es la firmeza, y admirándose de su belleza concibió que está reservada sólo a Dios o a las naturalezas intermedias entre la
229 especie mortal y la inmortal. En todo caso dice: «Yo estaba en pie entre el Señor y vosotros» *(Deut.* 5, 5), y no mostrando por esto que estuviera firmemente establecido sobre sus pies, sino queriendo señalar que la inteligencia del sabio, habiendo renunciado a las tormentas y las guerras, sumida en una calma total y una profunda paz, es superior al
230 hombre pero inferior a Dios. La mente humana ordinaria se agita y altera con las circunstancias del azar, mientras el otro, bienaventurado y dichoso, está alejado de los males. El hombre inteligente está en los límites, o, para decirlo mejor, no es ni Dios ni hombre, sino que toca los dos extremos, el género mortal, por su calidad de hombre, y el in-

[333] Idea judía de que el hombre sin Dios no es nada. El hombre recibe su estabilidad por la gracia de Dios (véase más arriba I 57-60, 119, 212, 214, 220 y II 70).

mortal por su virtud[334]. A esto se acerca el oráculo comu- 231
nicado al sumo sacerdote: «Cuando entre en el Santo de los Santos» dice «no será hombre hasta que salga» *(Lev.* 16, 17)[335]. Y si entonces no es hombre, y claro está que tampoco Dios, qué otra cosa que ministro de Dios[336], emparentado a la creación por su parte mortal y al No Creado
por su parte inmortal. Le ha tocado en suerte una posición 232
intermedia, hasta que salga otra vez a la región del cuerpo y la carne. Y es así por naturaleza. Cuando la mente, dominada por el amor divino, se inclina hacia la parte más sagrada y avanza con todo su empeño y esfuerzo, poseída por Dios se olvida de todo, se olvida también de sí misma y sólo recuerda y está pendiente de aquel de quien es guardaespaldas y siervo, a quien hace la ofrenda del incienso de
las virtudes sagradas e incorpóreas. Pero puesto que el en- 233
tusiasmo cae y el gran deseo se relaja, saliendo de la región divina, se vuelve hombre otra vez, dirigiéndose a los asuntos humanos, que estaban apostados en los propileos, para
sacarlo de allí dentro en cuanto asomara la cabeza. Así, al 234
hombre perfecto Moisés lo describe no como Dios ni como hombre, sino que, como dijo, está en el límite, entre la naturaleza no creada y la mortal. Al que hace progresos lo coloca en la región intermedia entre los vivos y los muertos, considerando vivos a los que conviven con las virtudes, y
muertos a los que se complacen con la locura[337]. Pues se 235

[334] El sabio que toca los extremos divino y humano es Moisés (véase, más arriba, párrafo 187 y nota, en que es su Logos).

[335] Véase, más arriba, párrafo 189.

[336] Como ya se ha visto, es su escanciador.

[337] En este párrafo encontramos toda la gradación de la perfección y pureza del alma humana y su 'localización', que se ha ido viendo a lo largo del tratado: el alma imperfecta que vive en el cuerpo y las pasiones está como muerta (II 66 y 237), el asceta, Jacob, toca los dos extremos, por

dice sobre Aarón que «estaba entre los muertos y los vivos y disminuyó la mortandad» *(Num.* 17, 13)[338]. Pues el hombre que progresa no es reconocido entre los hombres que están muertos para la vida de la virtud, pues tiene deseos y anhelos de bien, ni tampoco entre los que viven en una suprema y perfecta bienaventuranza, pues todavía le falta para llegar al más alto grado; está tocando los dos extremos.
236 Por esto dice muy justamente «disminuyó la mortandad», pero no «cesó». Pues entre los perfectos, los males que rompen, abaten y quebrantan el alma cesan, pero entre los que progresan, estos males sólo se apaciguan, como si sólo hubieran sido mutilados y rechazados[339].

237 Siendo esta estabilidad, esta firmeza y permanencia en el mismo estado por su inmutabilidad e inalterabilidad eternas, atributo en primer lugar sólo del que Es, después del Lógos del que Es, al que llamó 'pacto', en tercer lugar, del sabio y en cuarto lugar, del que progresa, ¿qué llevó al espíritu vil, objeto de todas las maldiciones, a creer que podía tenerse en pie él solo, arrastrado como está, como en medio de un cataclismo, y llevado por los torbellinos de las

ser su vida como una escalera (I 150 y II 235 de Aarón) y el sabio perfecto, Moisés, toca los extremos divino y humano, como acabamos de ver. En el libro primero, párrafos 138-149, Filón nos ha hecho una exposición de los tipos de almas. En el tratado *De plantatione* 27, encontramos almas encarnadas, cuyo espacio es la tierra, almas desencarnadas, cuyo espacio es el aire, y almas puras o démones, cuyo espacio es el éter. Se puede comparar con PLUTARCO *(Sobre el demon de Sócrates* 591 y *Sobre la cara de la luna* 943a).

[338] Aarón hizo el rito de absolución del pueblo para que disminuyera la mortandad provocada por la cólera del Señor.

[339] Los dos últimos escalafones de esta gradación, el sabio que se perfecciona y el perfecto, los encontramos en la tríada mística filoniana, compuesta por Abraham, Jacob e Isaac (véase I 166-167).

corrientes que fluyen por el cuerpo portador de muerte?[340].
Pues dice: «Me parecía estar en pie a la orilla del río» 238
(Gen. 41, 17). Decimos que el río es simbólicamente la palabra, puesto que ambos brotan hacia fuera y, fluyendo con fuerza y rapidez, unas veces son fértiles en caudal, uno de agua, la otra de palabras y nombres, otras veces son estériles, relajándose y asentándose[341]. Y son útiles, el uno re- 239
gando las tierras de cultivo y la otra las almas atentas, y también hay veces en que golpeando con sus olas causan daños, el río inundando la tierra vecina, la palabra confundiendo y desordenando la razón de los espíritus que no la escuchan con atención. De esta manera se parece la pala- 240
bra al río. La naturaleza de la palabra es doble, puede ser buena y puede ser mala: es buena la que es útil y necesariamente mala la que daña. Moisés ha dado ejemplos muy 241
claros de ambas para los que son capaces de ver: «Un río» dice «nace en el Edén para regar el paraíso, desde allí se divide en cuatro cabeceras»[342] *(Gen.* 2, 10). Llama a la sabi- 242
duría del Ser 'Edén', que significa 'delicia'[343], por esto,

[340] El cuerpo es un cadáver con el que el alma debe ir cargando (*nekrophoreîn*), y está simbolizado por Er, hijo de Judá, que desagradó al Señor y por eso murió *(Gen.* 38, 7), en otras obras de Filón, por ejemplo, *De posteritate Caini* 180. La imagen platónica del cuerpo como prisión y tumba ya se ha visto en I 139.

[341] Esta doble simbología de la palabra le permite a Filón hacer una exposición de tipo moral sobre los dos tipos de vida.

[342] En *Legum Allegoriae* I 63 y *De posteritate Caini* 128, los cuatro ríos son la razón, la prudencia, la valentía y la justicia, las cuatro virtudes cardinales en Platón y la Stoa. El tronco, el río central, es la virtud.

[343] Es símbolo de sabiduría en el presente tratado. En *De plantatione* 38, del alma con visión perfecta, en *De cherubim* 12, de la virtud que gana bienestar y delicia y en *De posteritate Caini* 32, del Recto y Divino Logos.

creo, la sabiduría hace las delicias de Dios y Dios las de la sabiduría, pues también cantan los himnos: «Busca en el Señor tus delicias» *(Psalm.* 37, 4). Y la palabra divina desciende como de la fuente de sabiduría a la manera de un río, para regar e irrigar los brotes y plantas olímpicos y celestes de las almas amantes de la virtud, como si fuera el
243 paraíso. Y esta palabra sagrada se divide en cuatro cabeceras[344], quiero decir que se divide en las cuatro virtudes, de las que cada una es reina. Pues el dividirse en cabeceras se asemeja no a límites geográficos, sino a un reino; así, habiendo expuesto las virtudes, inmediatamente demuestra que el que las practica es un sabio rey, elegido por la mano no del hombre, sino de la naturaleza única verdadera, in-
244 corruptible y libre. Los que han observado su inteligencia dicen a Abraham: «Eres entre nosotros un rey venido de Dios» *(Gen.* 23, 6)[345], estableciendo un dogma para los que se ocupan de la filosofía, que dice que el único sabio es el Soberano y Rey, y la virtud es un gobierno y reino inde-
245 pendiente. Habiendo comparado esta palabra con el río, uno de los amigos de Moisés dijo en los himnos: «El río de Dios está lleno de agua» *(Psalm.* 64, 10). Y, en efecto, sería absurdo hablar así de uno de los ríos que fluyen en la tierra. Pero, según parece, presenta a la palabra divina llena de las corrientes de la sabiduría, no con una parte en su caudal calma y escasa, sino más bien, como alguien podría decir, fluyendo en todas sus partes abundantemente y elevando su curso hacia las alturas por el constante y sucesi-

[344] Aquí aparece un doble sentido de la palabra *arché,* como 'origen o principio' y como 'poder', que traducimos por 'cabecera'.

[345] Se lo dicen los hititas, los hijos de Het, a quienes ha rogado que le permitan enterrar a Sara en su tierra. También se ha hablado de esto más arriba, en el párrafo 89.

vo fluir de aquella fuente perpetua[346]. Hay otro canto que 246
es el siguiente: «La impetuosidad del río regocija a la ciudad de Dios» *(Psalm.* 45, 5). ¿Qué ciudad? Pues la ciudad sagrada que ahora existe, en la que hay un sagrado templo, está construida lejos tanto del mar como de los ríos. De manera que está claro que el psalmo quiere decir alegóricamente otra cosa que la realidad presente. La verdad es 247
que la corriente de la divina palabra, fluyendo ⟨rápida⟩ y constantemente, con ímpetu y orden, inunda y alegra a todo el Universo en todas sus partes. Pues llama 'ciudad de 248
Dios' en un primer sentido al Universo, que, habiendo recibido toda la crátera de néctar divino[347], ha bebido y, alegrándose, ha recibido en suerte la alegría inalienable e inextinguible para toda la eternidad; en un segundo sentido al alma del sabio, por la que se dice que Dios pasea como por una ciudad[348]. «Pasearé» dice «entre vosotros y seré vuestro Dios» *(Lev.* 26, 12). Y al alma bienaventurada que 249
sostiene ante sí el sacratísimo cáliz, su propia razón, ¿quién vierte las medidas sagradas de la verdadera felicidad, sino el escanciador de Dios y maestro del festín, el Lógos[349], que no es otra cosa que el néctar, es eso mismo sin mezcla, la alegría, la dulzura, la diversión, el buen ánimo, el gozo y, para decirlo utilizando términos poéticos, el filtro de la

[346] Hemos visto que la fuente de Horeb (II 221) simboliza la fuente de la sabiduría.

[347] Motivo platónico del crisol *(Tim.* 41D sigs.).

[348] El alma del sabio ya ha superado todos los requerimientos para recibir a Dios: ha renunciado al cuerpo y las pasiones, ha renunciado a sí mismo, al darse cuenta de su propia insignificancia y se ha consagrado plenamente a Dios.

[349] Se ha visto al Logos Divino, el sumo sacerdote, como escanciador de Dios, simbolizado por la figura de Moisés, más arriba, en el párrafo 185.

250 ambrosía de la alegría? [350]. La ciudad de Dios es llamada por los hebreos Jerusalén, nombre que quiere decir 'visión de la paz' [351]. Así no vayas a buscar la ciudad del Ser en las regiones de la tierra —pues no está construida con madera y piedra [352]—, sino en el alma carente de guerra y de aguda mirada, que se propone ⟨como fin⟩ la vida contempla-
251 tiva y pacífica. Además ¿qué morada encontraría nadie más venerable y santa para Dios en todo lo que existe que la inteligencia amante de la contemplación, que está ansiosa de verlo todo y que no permite la sublevación ni el al-
252 boroto ni siquiera en sueños? De nuevo se me presenta el espíritu invisible que me suele visitar en secreto y dice: «Oye, me parece que ignoras una cosa de gran importancia, que yo generosamente te enseñaré —pues ya otras veces te he enseñado muchas otras cosas en su momento—.
253 Sabe, amigo, que sólo Dios es la indudable y verdadera paz y que toda la materia creada y mortal es la continua guerra. Pues Dios es libre en su voluntad, mientras que la materia está sujeta a la necesidad. El que pone toda su fuerza en hacer cesar la guerra, la necesidad, la génesis y la destrucción, en pasarse al bando de lo no-creado, lo indestructible, la libertad, la paz, podría justamente ser llamado morada y
254 ciudad de Dios. Entonces, que en nada sea diferente para ti llamar visión de Dios o visión de la paz a la misma reali-

[350] J. Dillon («Ganymedes as the Logos: Traces of a forgotten Allegorization in Philo», *Class. Quart.* 31 [1981], 183-185) dice que se trata de una alegoresis homérica perdida que Filón nos ha recogido, en que Ganimedes, al que Zeus rapta y convierte en su copero, es el Logos Divino.

[351] Para Filón la paz es la liberación del vicio y la indiferencia de las pasiones (G. Zampaglione, *L'idea della pace nel mondo antico*, Turín, 1967, págs. 248-251).

[352] La tierra representa al cuerpo, como se ha visto en la alegoresis de los cuatro pozos y de la escalera de Jacob (I 25 y 146, respectivamente).

dad, puesto que la paz no sólo es cofrade, sino también general de las potencias multinominadas del Ser».

Al sabio Abraham dice Dios que le dará un lote de tie- 255
rra «desde el río de Egipto hasta el gran río Éufrates [353]» *(Gen.* 15, 18), lo que no es una división de tierra, sino más bien la mejor parte de nosotros mismos. Pues al río de Egipto se asemeja nuestro cuerpo y las pasiones que hay en él y de él se originan, y al río Éufrates se asemeja el alma
y las cosas que ésta ama [354]. Así se establece un dogma de 256
vital utilidad y gran contenido, según el cual el hombre de bien recibe en suerte el alma y las virtudes del alma, mientras que el hombre vil por su parte recibe el cuerpo y los
vicios que hay en el cuerpo y que se originan en él. La pa- 257
labra 'desde' se podría explicar de dos maneras: una en la que se incluye aquello desde lo que decimos que comienza algo, y otra en que se excluye esto. Pues cuando decimos que desde la mañana hasta la tarde hay doce horas o que desde la luna nueva hasta fin de mes hay treinta días, incluimos la primera hora y el día de la luna nueva. Pero cuando alguien dice que desde la ciudad hasta el campo hay una distancia de tres o cuatro estadios, está hablando
por supuesto sin tener en cuenta la ciudad. De manera que, 258
en el caso presente, la expresión «desde el río de Egipto» ha de entenderse que no incluye al río. Separándonos de nuestras realidades corporales, las cuales se presentan en una corriente y caudal que destruye y se destruye a sí mis-

[353] Este nombre se puede poner en relación con la etimología que da Filón más arriba, en el párrafo 174, de *euphrosýnē*. En otra obra, *Legum Allegoriae* I 72, interpreta este río como 'florecimiento', sobre una raíz hebrea.

[354] Como se ha visto, hay una palabra virtuosa y una mala, simbolizadas respectivamente por el Éufrates y el Nilo.

mo, Moisés quiere que recibamos en suerte el alma junto con sus virtudes inmortales y dignas de incorruptibilidad.
259 Así pues, habiendo investigado, hemos descubierto que la palabra digna de elogio se asemeja al río. La palabra reprochable era el río egipcio, grosera e ignorante, por así decirlo, sin alma. Por esto se convierte en sangre *(Ex.* 7, 20)[355], siendo incapaz de nutrir —pues la palabra de la ignorancia no es potable— y sólo engendra ranas *(Ex.* 8, 6)[356] sin sangre ni alma, que producen un sonido extraño y áspero, un
260 dolor para el oído. Se dice que murieron todos los peces que vivían en él *(Ex.* 7, 21), que simbólicamente son pensamientos. Éstos nadan y nacen en la palabra como si fuera un río, semejantes a seres vivientes, que dan vida a la palabra. Pero los pensamientos colocados en la palabra ignorante mueren, pues no encuentran nada inteligente, sino sólo, como alguien dijo[357], voces y griterío desordenado y desmesurado.

261 Con esto ha sido suficiente. Después el soñador reconoce haber visto no sólo la estabilidad y el río, sino también los labios[358] del río, diciendo «me parecía estar al borde del río» *(Gen.* 41, 17). Sería necesario recoger unos
262 detalles convenientes en cuanto a los labios. Parece que por dos razones de necesidad la naturaleza ha dotado de labios a los animales y en especial al hombre: una razón es el silencio —pues los labios son una muralla y barrera infranqueable para la voz—, y la otra es la expresión. Por éstos

[355] Es la primera plaga del Nilo, castigo de Dios a Egipto.

[356] Es la segunda plaga del Nilo.

[357] HOMERO, *Il.* II 212.

[358] La palabra *cheîlos* significa tanto labio como borde o ribete de una apertura. Aquí es el borde del río (véase para este mismo uso HERÓDOTO, *Historia* II 94).

fluye el manantial de las palabras, y así, cerrándose lo contienen, y es imposible que pase si no se separan. Por esto 263
nos entrenan y ejercitan para ambas cosas, para hablar y para callar, para que estemos atentos a cuál es el momento conveniente para cada cosa. ¿Acaso se dice algo que sea digno de ser escuchado?, entonces pon atención, no lleves la contraria y estáte en silencio, según el precepto de Moisés: «Calla y escucha» *(Deut.* 27, 9). Entre los aficionados 264
a las discusiones erísticas no hay ninguno del que se pueda pensar justamente que habla y escucha; a aquel que en verdad va a escuchar le es de suma utilidad el silencio. De la 265
misma manera, cuando veas en las guerras y desgracias de la vida la mano propicia y el poder de Dios elevándose por encima de ti y protegiéndote, cálmate, ya no es necesaria una alianza, puesto que éste es el salvador. Hay una prueba de esto en las Sagradas Escrituras, cuando dicen: «El Señor luchará por vosotros, y vosotros permaneceréis en silencio» *(Ex.* 14, 14). Si efectivamente ves morir a los hi- 266
jos legítimos y primogénitos de Egipto *(Ex.* 11, 5), es decir, el deseo, el placer, el dolor, el temor, la injusticia, la locura, la vida licenciosa y cuantos hermanos y parientes de éstos, quedándote atónito, permanece en silencio, temblando ante el terrible poder de Dios. «Pues no gruñirá el perro 267
con la lengua» dice «ni ninguna criatura desde el hombre hasta las bestias de tiro» *(ibid.* 7), esto quiere decir que no conviene que la lengua canina ladrando y gruñendo, ni el hombre que hay en nosotros, que es la mente rectora[359], ni la bestia brutal, que es el conocimiento sensible, sean orgullosos cuando, habiendo sido destruido todo lo que nos pertenece, venga una espontánea ayuda del exterior a pro-

[359] Motivo estoico de que el espíritu es el verdadero hombre que hay en nosotros (cf. LEISEGANG, *Der heilige Geist,* 1919, pág. 107).

268 tegernos. Por el contrario, hay muchas ocasiones en que el silencio no es propicio, y requieren que se hable en verso o en prosa. De esto es posible ver también ejemplos adecuados. ¿Cómo? Si se nos da inesperadamente la posesión de un bien, es conveniente agradecerlo y cantar himnos al que
269 nos lo ha enviado. ¿Qué es pues este bien? ¿Ha muerto una pasión arraigada en nosotros, y, derribada, ha sido abandonada sin sepultura? No nos demoremos entonces, sino que, organizando un coro, cantemos el más piadoso de los cánticos, ordenándoles a todos decir «cantemos al Señor, pues gloriosamente ha vencido. Al caballo y al caballero ha
270 arrojado al mar» [360] *(Ex.* 15, 1). Pero la destrucción y expulsión de una pasión es un bien, aunque no un bien perfecto; en cambio, el descubrimiento de la sabiduría es un bien extraordinario. Habiendo sido descubierta, todo el pueblo cantará, y no sólo una parte de la música, sino to-
271 das sus armonías y melodías. «Entonces» dice Moisés «Israel cantó este cántico ante el pozo» *(Num.* 21, 17) [361], y por esto quiero decir ante la ciencia, oculta desde antiguo, pero sondeada y de nuevo hallada en toda su profundidad natural, la ciencia para la que es ley regar los campos de la razón en las almas de los amantes de la contemplación.
272 ¿Qué significa esto? Cuando recolectamos el verdadero fruto de la inteligencia, el Lógos Divino no nos ordena ofrecer, como en el cesto [362] *(Deut.* 26, 2-4) de nuestro sentido común, las primicias de la buena cosecha de bienes

[360] Es decir, la pasión.

[361] Se trata del pozo de Beer, donde el Señor había dicho a Moisés que reuniera al pueblo para darle agua. Es, por tanto, un cántico de agradecimiento.

[362] Se trata del ritual de ofrenda de las primicias, que se han de poner en una cesta para ser ofrecidas al Señor en el lugar elegido por Él.

que en el alma ha florecido, ha brotado, ha dado fruto, y mostrando una sobria elocuencia, hacer alabanzas a Dios omnipotente, diciendo: «He apartado de mi casa las cosas consagradas» *(ibid.* 13) lo he dejado en reserva en la casa de Dios, apostando guardianes y vigilantes de éstas, elegidos por su excelencia para el sagrado servicio del templo.
Éstos son los levitas, los prosélitos, los huérfanos y las viu- 273
das *(ibid.)*. Unos son suplicantes, otros emigrados y prófugos y los otros huérfanos y viudas de la creación, que han tomado a Dios como legítimo padre y esposo del alma que le sirve.

Ésta es la manera más conveniente de elegir el momen- 274
to para hablar y para callar. Pero los hombres viles practican lo contrario y se han hecho partidarios de un silencio culpable y la expresión condenable, ejercitando cada uno de ellos para su propia pérdida y la de los demás. La prác- 275
tica más habitual en ellos es el decir lo que no deben. Abriendo la boca y dejándola sin freno, como un torrente incontenible, permitiendo así que su palabra fluya, como dicen los poetas [363], confusa, arrastrando tras de sí miles de consecuencias perjudiciales. Por consiguiente, unos son 276
defensores del placer, el deseo y todo anhelo superfluo [364], protegiendo a la pasión irracional de la razón rectora, otros, quitándose la túnica, se enredan en violentas disputas, teniendo la esperanza de cegar a la raza vidente y poder arrojarla por precipicios y abismos de los que no hay manera de salir. Otros se han manifestado como enemigos 277
no sólo de la virtud humana, sino también de la divina. ¡A

[363] Homero, *Il.* II 246.

[364] La expresión *hormê pleonázousa* utilizada aquí por Filón es precisamente la definición estoica de la pasión, *páthos* (Zenón y Crisipo, *Fragm. estoicos, SVF* I 150, 21, 26; III 92, 5 etc.).

semejante altura ha llegado su locura! Hay que señalar, en efecto, como cabecilla de la cofradía de amantes del vicio al rey de la tierra de Egipto, el faraón. Pues Dios dijo al profeta: «He aquí que él saldrá para ir a bañarse, y tú estarás allí para encontrarte con él a la orilla del río» *(Ex.* 7,
278 15). Es propio de éste dirigirse siempre hacia la corriente desbordada de la pasión irracional. Del sabio, en cambio, es propio oponerse a la fuerte corriente de razones a favor del placer y el deseo, no con sus pies, sino con su razón, segura y firmemente, sobre los 'labios'[365] del río, es decir, sobre la boca y la lengua, los órganos de la palabra. Subiéndose firmemente sobre ellos, podrá rechazar y derribar
279 a las malas artes defensoras del vicio. El enemigo de la raza vidente[366] es el pueblo del faraón, que no paró de atacar, perseguir y esclavizar a la virtud, hasta que recibió en merecido castigo los males que había él mismo infligido, náufrago en un tempestuoso mar de injusticias, que su pasión rabiosa había despertado, de manera que esta situación trae el espectáculo insuperable de una victoria irreba-
280 tible y una alegría mayor que la esperanza[367]. Por esto dice Moisés: «Vio Israel a los egipcios muertos junto a los 'labios' del mar» *(Ex.* 14, 30)[368]. Es poderosa la mano vencedora, que obliga a caer junto a la boca, los labios y la palabra a los que habían excitado a estos órganos contra la

[365] Véase la explicación a esto más arriba, párrafo 261.

[366] Israel.

[367] Aquí queda resumida la alegoresis del pasaje bíblico de la huida de los israelitas a través del Mar Rojo, que, como hemos visto antes (párrafo 225), simboliza la agitación de las pasiones y la inestabilidad de los asuntos humanos. Egipto, el cuerpo, esclaviza al alma que habita en él y a la virtud que intenta florecer en ella. Egipto muere al final en su propia pasión, el Mar Rojo.

[368] A la orilla del Mar Rojo.

verdad, para que murieran no por armas extranjeras, sino por las propias armas que habían levantado contra otros. Tres bellísimos mensajes hay para el alma: uno es la des- 281
trucción de las pasiones egipcias, el segundo es que esta destrucción no se dio en otro lugar más que en los labios de esta fuente salada y amarga, que es como el mar[369], por la que fluyó la palabra del sofista, enemiga de la virtud, y el tercero es la visión de la caída. Ojalá nada virtuoso 282
permanezca invisible, sino que salga a la ⟨plena luz⟩ y el radiante sol. Por el contrario, lo malo merece ⟨caer⟩ en la profunda oscuridad y ⟨la noche⟩, y nunca debería ni por casualidad llegar a presentarse a nuestra vista, y por el contrario, sea el bien siempre contemplado por los mejores ojos. ¿Qué bien existe mejor a que viva la virtud y muera el vicio? En tercer lugar están los que llevan hasta el cielo 283
la habilidad de sus palabras. Éstos se dedican a un ejercicio contra la naturaleza, o más bien, contra sus propias almas, diciendo que sólo existe el mundo sensible, el que vemos, y que no fue creado ni perecerá jamás, puesto que no fue engendrado y es indestructible, no tiene regente, ni piloto, ni protector[370]. Y reuniendo uno sobre otro sus pro- 284
pósitos, elevaron construyendo como una torre hacia las alturas su doctrina sin pies ni cabeza. Efectivamente dicen las Escrituras «toda la tierra era un labio» *(Gen.* 11, 1)[371], una sinfonía cacofónica de todas las partes del alma, para expulsar al más poderoso de los seres, el gobierno[372]. Así 285

[369] Véase, más arriba, nota a 255 y 279.

[370] Jenófanes, Parménides y Meliso mantenían que el mundo es no creado, eterno e indestructible (Diels, *Doxographi Graeci*, pág. 332). También Epicuro (Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos* X 39).

[371] «Toda la tierra hablaba la misma lengua».

[372] La mente rectora.

pues, la poderosa e invencible mano, habiendo destruido la
torre[373] de su doctrina, derriba a los que tienen la esperan-
za de alcanzar con sus pensamientos el cielo con el ánimo
286 de destruir el reino eterno. Este lugar se llama 'confusión'
[374], un nombre muy apropiado para esta extraordinaria au-
dacia. Porque, ¿qué hay más confuso que la anarquía? ¿No
están las casas sin patrón llenas de conflictos y alboroto? Y
287 ¿acaso no perecen las ciudades abandonadas sin rey, bajo
el gobierno de la muchedumbre, causa de los mayores ma-
les? Y los países, pueblos y regiones de la tierra cuyo go-
bierno se ha disuelto, ¿no han perdido su gran prosperidad
288 pasada? [375]. Y ¿qué se puede decir de los asuntos huma-
nos?, pues las otras comunidades de animales, alados, te-
rrestres y acuáticos, no se constituyen sin un dirigente, si-
no que siempre desean y siguen a un jefe particular, como
si él fuera la única causa de sus bienes, con cuya ausencia
289 se dispersan y son destruidas. Según esto, ¿no consideramos
que si para las criaturas terrestres, que no son más que una
mínima parte del universo, el gobierno es un bien y la anar-
quía causa de males, entonces el mundo está lleno de la
más alta bienaventuranza gracias al gobierno de Dios, su
290 rey? Aquéllos han recibido el justo castigo a sus tentativas.
Pues, habiendo llevado la confusión a lo santo, han visto su
propia impiedad embrollada por la anarquía, enredados en
la confusión precisamente los que querían sembrarla.

[373] La torre de Babel.

[374] Etimología del nombre Babel, que en realidad significa 'puerta de Dios'. La etimología que da Filón parece estar basada en *Gen.* 11, 9: «Por eso se la llamó Babel, porque allí confundió el Señor la lengua de todos los habitantes».

[375] Sobre la inestabilidad de la fortuna, véase más arriba I 155-156, 192; II 81, 129, 144-148 y *De Josepho* 131-140.

Mientras que no han recibido este castigo, envanecidos en
su locura, intentan destruir el gobierno del universo con
sus palabras delirantes, se hacen pasar a sí mismos por go-
bernadores y reyes, intentando adaptar el poder indestruc-
tible de Dios a la creación inestable, mortal y perecedera.
Con el tono de los actores de tragedia y llenos de vanaglo- 291
ria, suelen hacer el ridículo diciendo: «Nosotros somos go-
bernantes, nosotros tenemos el poder. Todo reposa sobre
nosotros. ¿Cuál es la causa de los bienes y de los males si-
no nosotros?, ¿de quién depende que algo funcione verda-
deramente bien o mal sino de nosotros? Y por el contrario,
deliran los que dicen que todo depende de un poder invisi-
ble, el cual consideran que gobierna todo lo humano y di-
vino en el Universo». Después de fanfarronear de seme- 292
jante manera, si vuelven en sí como despertando de una
borrachera y recuperando la percepción se avergüenzan de
la embriaguez que les dominaba y se maldicen a sí mismos
por las faltas a las que les ha llevado el razonamiento in-
sensato, se arrepienten ante el insobornable e incorrupto
consejero, congraciándose con el benigno poder del Ser
con sus palinodias[376] sagradas contra sus impurezas, reci-
birán un perdón completo. Pero si, indóciles a las bridas y 293
alzando el cuello orgullosos, siguen siempre saltando en-
cabritados, creyéndose autónomos y libres y gobernantes
de los otros, la necesidad inexorable y amarga les hará sen-
tir su insignificancia entre todas las cosas, grandes y pe-
queñas. Y el auriga que está subido como en un carro ala- 294
do[377] en el mundo, imponiéndole el freno, tensando hacia
atrás con violencia las riendas hasta entonces flojas y apre-

[376] Platón, *Fedro* 243B y 257A.

[377] Otra vez encontramos el carro alado, símbolo platónico del alma del hombre *(Fedro* 246A), que aparecía en el párrafo 83 (véase también 151).

tando los bozales, les recordará con látigos y aguijones su
condición de amo, que habían olvidado por la bondad y la
295 dulzura del gobernante, como malos esclavos. Pues consi-
derando la benignidad de los gobernantes como falta de
control, simulan una anarquía, hasta que el propietario re-
tiene esta enfermedad suya, impetuosa y grande, aplicando
296 el remedio del castigo. Por esto se dice: «El alma sin ley
que distingue en los labios las malas y las buenas acciones»
y más adelante dice «confesará su culpa» *(Lev.* 5, 4)[378].
¿Qué dices tú, alma llena de vanagloria? ¿Sabes en verdad
qué es algo bueno, bello, justo, piadoso o qué conviene a
297 cada uno? La ciencia y poder de éstos reside solamente en
Dios y en aquel que es su amigo. Es testimonio el oráculo
que dice: «Yo mataré y haré vivir, y también yo heriré y ha-
298 ré sanar las heridas» *(Deut.* 32, 39)[379]. Pero cuando el alma
que se cree sabia a sí misma ha tenido este sueño sobre las
cosas que están fuera de su alcance, no lo considera super-
ficial, sino que se llena de orgullo la desgraciada hasta tal
punto que llega a jurar que esas cosas, que falsamente per-
299 cibe, se mantienen firme y seguramente. Si la fiebre y el
delirio de la enfermedad comienzan a atenuarse, las chis-
pas de la salud poco a poco cobrando vida la obligarán en
primer lugar a reconocer su error, esto es, arrepentirse y
presentarse como suplicante ante los altares, rogando la
gracia con súplicas, plegarias y sacrificios, que son lo úni-
co por lo que se puede conseguir el perdón[380].

[378] Sobre la culpabilidad y la pureza e impureza: si alguien hace un juramento a la ligera, se hace culpable y confesará su culpa.

[379] Es el cántico de Moisés ante la asamblea de Israel antes de su muerte *(Deut.* 32, 1-43, véase, más arriba, II 191).

[380] Habla de José, el vanaglorioso, cuya reconciliación con sus hermanos se interpreta como el despertar del alma y el arrepentimiento. Después de esto, ha de elevar sus plegarias al Señor, para invocar su perdón.

A continuación se podría razonablemente preguntar por 300
qué sólo del río de Egipto se ha dicho que tenga labios y no
del río Éufrates o los demás ríos sagrados. Precisamente
declara: «Tú estarás allí para encontrarte con él en el 'la-
bio' del río» *(Ex.* 7, 15) *** [381]. En efecto algunos dirán 301
burlándose que no es necesario dirigirse a tales investiga-
ciones, que parecen indagaciones más insignificantes que
provechosas. Pero yo creo que éstas, a modo de condimen-
tos, se añaden a las Sagradas Escrituras para el perfeccio-
namiento de los posibles lectores. No se ha de despreciar a
los que hacen estas investigaciones como si fueran charla-
tanes, pero sí ha de condenarse a los que las rechazan. El 302
presente estudio no es un examen sobre los ríos y sí sobre
las vidas que se asemejan a las corrientes de los ríos y que
se oponen unas a otras. Pues la vida del hombre inteligen-
te se contempla en los actos, la del hombre vil en las pa-
labras. La palabra ⟨depende⟩ de la lengua, la boca, los la-
bios[382].

[381] Aquí hay una laguna irrellenable.

[382] El texto conservado llega hasta aquí. El resto del tratado se ha perdido.

«SOBRE LA VIDA DEL HOMBRE POLÍTICO» O «SOBRE JOSÉ»

Tres son los elementos por los que se llega al grado más 1
excelente[1]: el aprendizaje, la naturaleza y la práctica ascética, y son tres en número también los más venerables sabios, que, según Moisés, representan a éstos. Habiendo ya escrito las vidas de éstos, la vida que resulta de la enseñanza, la autodidacta y la ascética[2], escribiré la cuarta en orden, la vida del político, que tiene como representante una vez más a uno de los patriarcas, que recibió disciplina desde su más temprana edad[3]. Empezó, pues, a ser educa- 2
do a la edad de diecisiete años en las artes del pastoreo[4], que concuerdan con las de la política. Por esto creo que los

---

[1] Se trata de la contemplación de Dios.

[2] Filón había escrito las vidas de Abraham, Isaac y Jacob en tratados que exponían tres vías de perfección. De estos tres sólo se nos ha conservado el primero. Los tres patriarcas componen la tríada mística (explicada en *De somniis* I 166-167), en la que José no está incluido, que representa el itinerario del alma hacia la contemplación del que Es (J. Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid, 1962, págs. 162-167). La razón por la que añadió este tratado sobre José, no siendo éste símbolo de perfección alguna, la explica Colson (*Philo with an English translation*, VI, pág. xii) diciendo que Filón tenía una historia dramática que daba pie a exposiciones retóricas que Filón no podía rechazar.

[3] José.

[4] Datos de *Gen.* 37, 2.

poetas [5] suelen llamar a los reyes pastores de pueblos [6].
Pues el que consiga el éxito en el pastoreo será el mejor de
los reyes, y del más noble de los rebaños de seres vivos, el
de los hombres, aun habiendo sido instruido en el cuidado
3 de los que menos atención requieren. De la misma manera
que es muy necesario para el que va a ser general en la gue-
rra o dirigir el ejército el haberse instruido en la cinegéti-
ca, es también lo más conveniente para los que tienen la es-
peranza de gobernar una ciudad el pastoreo, que es como
4 una especie de preludio del liderazgo y del generalato. Ob-
servando en él su padre [7] un noble espíritu, superior a lo ha-
bitual, le admiraba y honraba y le amaba más que a sus
otros hijos, pues era el más joven de ellos [8], y nada condu-
ce al afecto como esto. Y como era amante de la belleza [9],
inflamó la naturaleza de su hijo con atenciones especiales
y extraordinarias, para que no sólo prendiera, sino que rá-
pidamente estallara fulgurante en llamas.

---

[5] HOMERO, *Il.* I 263 etc. (J. DUCHEMIN, «Aspects pastoraux de la poésie homérique: les comparaisons dans *l'Iliade*», *Rev. Ét. Gr.* 83 (1960), 411).

[6] La comparación del rey con el pastor ya aparece en PLATÓN *(Rep.* III 416A; IV 440D; *Pol.* 257 etc.).

[7] Jacob.

[8] Las esposas de Jacob eran Lía y Raquel, hermanas e hijas de Labán, tío materno de Jacob. Raquel era a la que más amaba. Los hijos son, en orden de edad: de Lía, Rubén, Simeón, Leví y Judá; de Bihlá, la esclava de Raquel, Dan y Neftalí; de Zilpá, la esclava de Lía, Gad y Aser; de Lía otra vez, Isacar y Zabulón, y, por último, de Raquel, José y Benjamín. Después de Zabulón, Lía además tuvo una hija, Dina *(Gen.* 29, 31-30, 24). Filón explica etimológicamente estos nombres en *De somniis* II 33 sigs.

[9] Jacob representa al alma del asceta en la mística filoniana, por eso es amante de la virtud y la belleza, que se esfuerza en alcanzar.

Pero [10] la envidia, que siempre ha sido enemiga de la 5
buena fortuna [11], poniéndose en marcha dividió la casa que
hasta entonces había prosperado en todas sus partes, inci-
tando contra uno a todos los hermanos, que mostraron una
hostilidad equivalente al cariño del padre hacia aquél,
odiándole tanto como aquél le amaba. Pero no proclamaron
su odio, sino que lo guardaban en secreto entre ellos, de
manera que naturalmente se hizo más y más terrible. Pues
las pasiones encerradas que no se disipan se vuelven más
graves al ser las palabras contenidas. José, siendo de ca- 6
rácter inocente y no advirtiendo la enemistad que moraba
en sus hermanos, y considerándoles amigos, les contó un
ensueño favorable que había tenido. «Me pareció» dijo
«que era la época de cosecha y que todos nosotros, habien-
do llegado a la llanura para la recolección del fruto, toman-
do las hoces segábamos. De repente, mi gavilla se levantó
y alzándose se puso en pie, mientras que las vuestras, co-
mo obedeciendo a una señal, acudiendo se admiraron y se
postraron con todos los honores». Los hermanos, que eran 7
agudos de inteligencia y hábiles en la interpretación por
conjeturas probables de cosas oscurecidas por los símbo-
los, dijeron: «¿No creerás que vas a ser nuestro rey y señor?
Pues eso es a lo que aludes con esta visión falsa» [12]. El odio
se inflamó más todavía, adquiriendo un nuevo pretexto pa-
ra aumentar [13]. José, no sospechando nada, pocos días des- 8

---

[10] El texto de 5 a 27 sigue de manera libre la narración de *Gen.* 37.

[11] La envidia aparece aquí personificada, como más adelante la justicia, en el párrafo 170.

[12] El mismo texto bíblico *(Gen.* 37, 7-8) aparece comentado en *De somniis* II 17-47 y 78-84.

[13] Aquí no aparece el odio justificado sino por la envidia, como sentimiento negativo humano. En el *De somniis* II 93-100, aparece justificado como el odio hacia la parte irracional del alma, llena de vanagloria, de la parte racional, que, al ser virtuosa, no se quiere dejar dominar.

pués, habiendo tenido otro sueño más sorprendente que el
anterior, se lo contó a sus hermanos. Le pareció que el sol,
la luna y once estrellas llegaban y se postraban ante él [14].
Esto sorprendió a su padre, que depositó y guardó el acon-
9 tecimiento en su mente y observó a ver qué pasaba. Pero te-
miendo que se hubiera cometido un grave yerro [15], riñó al
niño severamente, diciéndole: «¿Acaso es posible que tu
madre y yo y tus hermanos nos postremos ante ti?, pues pa-
reces aludir a tu padre con el sol, a tu madre con la luna [16]
y a tus once hermanos con las once estrellas. Que esto nun-
ca llegue a tu pensamiento, hijo mío, y, escondiéndose, que
desaparezca la memoria de lo que se te apareció. Pues de-
sear y aguardar con ansia la hegemonía sobre tus parientes
es a mi criterio muy odioso y creo que también al de todo
aquel que se preocupe por la igualdad y la justicia en la fa-
milia» [17].

10 El padre, tomando precauciones para que no surgiera de
la convivencia ni alboroto ni conflicto entre los hermanos,
que guardaban rencor al que había tenido los ensueños, les
envió a cuidar de los rebaños [18], pero a José lo retuvo en ca-
sa hasta el momento oportuno, sabiendo que, como bien se
decía, el tiempo es el médico de los sufrimientos y enferme-

[14] Es una exposición libre de *Gen.* 37, 9-11. Aparece comentado en *De somniis* II 110-131.

[15] El texto griego nos permite entender tanto que él mismo, Jacob, ha cometido un grave error como que el niño, José, lo ha hecho.

[16] Es un problema identificar a la madre de José, Raquel, con la luna en este ensueño, porque al estar presente Benjamín, representado por una de las estrellas, esto implica que Raquel está muerta, pues murió del parto de aquél *(Gen.* 35, 16-19).

[17] Jacob simboliza la recta razón que regaña suavemente a José, el alma llena de vanagloria. Y lo hace suavemente porque se considera que ha tenido el ensueño involuntariamente *(De somniis* II 135-137 y 139-140).

[18] A Siquem *(Gen.* 37, 12).

dades del alma [19], y que es capaz de arrancar la pena, borrar
la ira y curar el miedo. Pues todo lo alivia, incluso lo que por
naturaleza es difícil de curar. Cuando supuso que ellos ya no 11
albergaban enemistad alguna en sus corazones, envió a su
hijo a saludar a sus hermanos por un lado y a informarse de
cómo se encontraban éstos y los rebaños de animales. Este 12
camino resultó ser el principio de grandes males, aunque
también de grandes bienes, ambos más allá de lo esperado.
José, obedeciendo las órdenes de su padre, emprendió el ca-
mino hacia sus hermanos [20]. Éstos, viéndole venir de lejos
acercándose, hablaron entre ellos palabras nada piadosas,
porque ni siquiera se dignaban a pronunciar su nombre, sino
que le llamaban el 'golpeado por un sueño', el 'soñador' y
otras cosas así, y llegaron a tal límite de cólera que decidie-
ron por mayoría, aunque no unánimemente, matarlo, y, para
evitar que fuera hallado, arrojar el cadáver en la zanja más
profunda. Hay muchas en esa zona, que sirven para almace-
nar el agua de la lluvia [21]. Y por poco llevan a cabo este ho- 13
rrible crimen, el fratricidio, si no llegan a obedecer los con-
sejos del hermano mayor [22], que les exhortó a no asumir esta
terrible culpa, y sólo arrojar a José en una de las zanjas, pen-
sando él mismo salvarlo después de que los otros se hubie-
ran retirado y enviarlo al padre sano y salvo.

Cuando éstos ya se habían puesto de acuerdo, se acer- 14
có José y les saludó. Entonces le cogieron como a un pri-
sionero de guerra, le despojaron de sus vestiduras [23] y lo

[19] Doctrina estoica que aparece en Séneca, *Sobre la ira* II 29.

[20] Que estaban en Dotán *(Gen.* 37, 17).

[21] Exposición libre del texto de *Gen.* 37, 18-21.

[22] Es Rubén, primer hijo de Lía (véase nota a párrafo 4).

[23] La túnica de José es el signo de predilección de su padre, por tanto le hace, por una razón más, objeto de las envidias de sus hermanos (para la simbología, véase *De somniis* I 220-221).

descolgaron con cuerdas en una profunda zanja. Tiñeron
entonces su manto con la sangre de un cabrito y se lo en-
viaron al padre con el pretexto de que José había sido ata-
cado por una bestia salvaje[24].

15 Aquel día, por casualidad pasaban por allí unos merca-
deres de los que habitualmente transportan mercancías de
Arabia a Egipto[25]. Sacando a su hermano de la zanja, se lo
vendieron a estos mercaderes, habiendo ideado este plan el
cuarto hermano en edad[26], pues me parece que éste temía
que los demás hermanos, inflamados por un odio implaca-
ble hacia José, lo mataran, y les aconsejó que lo entregaran
como esclavo, queriendo sustituir la muerte, un mal mayor,
por la esclavitud, un mal más ligero[27].

16 El mayor de los hermanos, que no estuvo presente en la
venta, asomándose a la zanja donde habían dejado a José po-
co antes y no viéndolo, gritó y gimió, se rasgó las vestiduras
de arriba abajo como un loco y, juntando las manos, se gol-
peó y mesó los cabellos diciendo: «Decidme, ¿qué le ha pa-
17 sado?, ¿está vivo o muerto? Si no vive, mostradme su cadá-
ver, para que, llorando sobre sus restos, alivie esta
calamidad. Viéndole aquí tumbado me consolaré. ¿Por qué
seguimos guardándole rencor al muerto? Por fuerza no pue-
de tenerse envidia de los que se han ido ya. Si vive, ¿a dón-
de se ha marchado?, ¿al cuidado de quién está? Yo no estoy,
como él, bajo vuestras sospechas que os lleven a desconfiar
18 de mí». Le dijeron que lo habían vendido y le mostraron el
dinero obtenido. Entonces él dijo: «¡Qué buen negocio ha-
béis hecho! Repartamos las ganancias. Habiendo competido

[24] Exposición libre del texto de *Gen.* 37, 23-24.

[25] Son mercaderes ismaelitas que venían de Galaad con aromas, bálsamo y mirra para venderlos en Egipto *(Gen.* 37, 25).

[26] Judá, cuarto hijo de Lía.

[27] Exposición libre del texto de *Gen.* 37, 26-28.

con los mercaderes de esclavos en maldad, seamos corona-
dos y recibamos la gloria de haberles superado en crueldad,
pues ellos comercian con personas extrañas, mientras que
nosotros con los parientes más cercanos y queridos. Y como 19
novedad, aparece este gran deshonor, una vergüenza que al-
canzará amplia fama. Nuestros antepasados siempre dejaron
recuerdos de su noble conducta. Nosotros dejaremos imper-
donables acusaciones de nuestra impiedad y misantropía.
Pues la fama de grandes hechos llega a todas partes, cau-
sando admiración si son dignos de alabanza, y reproche y
condena si son hechos censurables[28]. ¿Cómo recibirá nues- 20
tro padre la noticia de lo ocurrido? A él, que era tan feliz y
afortunado, le habéis hecho la vida con nosotros invivible[29].
¿Por quién se lamentará más, por el vendido a causa de su
esclavitud o por los vendedores a causa de su crueldad? Pro-
bablemente más por nosotros, estoy seguro, pues es más la-
mentable cometer injusticias que ser objeto de ellas[30]. Esto
último está asistido por dos grandes ayudas: la piedad y la
esperanza, pero lo primero no participa de ninguna de las
dos, y en todo juicio resulta condenado. Pero, ¿por qué llo- 21
rando manifiesto mi pena? Es mejor callar, no vaya a ser que
yo mismo reciba un tratamiento abominable, pues vosotros
estáis endurecidos en vuestra ira, sois implacables y arde en
llamas aún la cólera que hay en cada uno de vosotros».

Cuando el padre escuchó, no la verdad, es decir, que su 22
hijo había sido vendido, sino la mentira de que había muer-
to y que había sido destrozado por las fieras, golpeado en
sus oídos por lo que le dijeron y en sus ojos por lo que vio
—pues le habían traído la túnica de José rasgada, destroza-

[28] Su acción queda justificada como voluntad de Dios al final (véase párrafo 214).

[29] La expresión *bíos abíōtos* también aparece en *De somniis* II 150.

[30] Conocido dicho de Sócrates (PLATÓN, *Gorgias* 469C, 508B, 509C).

da y teñida de rojo por abundante sangre—, confundido por el sufrimiento, se quedó tumbado largo rato sin abrir la boca, sin poder tan siquiera levantar la cabeza, afligido y
23 derrotado por la desgracia. De repente, derramando lágrimas como una fuente en amargo llanto, se humedeció las mejillas, la barbilla, el pecho y las vestiduras que llevaba puestas, diciendo estas palabras: «No es la muerte lo que me entristece, hijo, sino la forma de ésta. Si hubieras sido enterrado en tu tierra, me consolaría, te habría cuidado y confortado primero y, una vez muerto, te habría dado el último adiós, te habría cerrado los ojos y habría llorado sobre tu cadáver yacente, te habría dado un funeral costoso y
24 no habría descuidado ninguno de los rituales. Pero, aunque hubiera sido en tierra extranjera, me habría dicho: 'Hombre, no estés abatido porque la naturaleza haya tomado lo que le es propio'. A los vivos pertenecen las patrias, para los muertos toda la tierra es tumba [31]. Nadie muere antes de tiempo, o más bien, todos los hombres lo hacen, pues la más
25 larga de las vidas es corta comparada con la eternidad [32]. Incluso si hubiste de morir violentamente o víctima de un asesinato premeditado habría sido un mal más liviano, pues, arrebatado por hombres, los asesinos se habrían apiadado del cadáver y, reuniendo un poco de tierra, habrían cubierto el cuerpo. Y si hubieran resultado ser los más crueles de

[31] Reminiscencia de TUCÍDIDES, *Hist. guerra Pelop.* II 43: «Toda la tierra es tumba para los hombres ilustres».

[32] Este párrafo recoge un eco de uno de los temas clásicos de la retórica griega: el cadáver abandonado sin sepultura. Sobre el tema de los diferentes tipos de muerte, puede compararse con PLUTARCO *(Consol. Apol.* 17, 31, 30) y SÉNECA *(Consol. Marc.* 20). La idea de la vida breve comparada con la eternidad la encontramos en CICERÓN, *Disp. Tusc.* I 94. Se puede comparar con los pensamientos que presenta el mismo Filón en *De somniis* I 10.

los hombres, ¿qué más habrían hecho que arrojarlo y abandonarlo insepulto? Quizá algún viandante, deteniéndose y contemplándolo, habría sentido piedad por su naturaleza común y se habría sentido en el deber de ocuparse de darle sepultura. Pero ahora, según parece, te has convertido en fiesta y banquete para las bestias salvajes y carnívoras que han probado y se han alimentado de mis propias entrañas.
Soy un atleta [33] de la desgracia. Por el destino, me he ejer- 26
citado en innumerables sufrimientos, desterrado, extranjero, siervo, suplicante, he sido amenazado de muerte por los que menos merecía. He visto muchos infortunios y también he oído de muchos, pero miles son los que he sufrido yo mismo, en los que he tratado de aprender a moderar mis padecimientos, pero no he logrado plegarme. Nada es más insoportable que lo ocurrido, que ha venido a derrumbar y
arruinar las fuerzas de mi alma. ¿Qué desgracia puede ser 27
mayor o más lamentable? La vestidura de mi hijo me ha sido traída a mí, su padre, pero de él, ni una parte, ni un miembro, ni el más mínimo resto. Ha sido devorado completamente y no puede recibir sepultura. Me parece que su vestidura no me ha sido enviada sino como recuerdo del dolor y para que permanezca siempre una renovación de éste y mi desgracia sea interminable y continua». Y así se lamentaba amargamente [34]. Los mercaderes, por su parte, vendieron al muchacho en Egipto a uno de los eunucos del rey, que era el jefe de cocina [35].

[33] Jacob como atleta que se ejercita en la virtud aparece, por ejemplo, en *De somniis* I 127-130.

[34] Ampliación considerable en los párrafos 16 a 27 del texto de *Gen.* 37, 29-35.

[35] *Gen.* 37, 36 y 39, 1-2: Putifar es el eunuco del Faraón que es capitán de la guardia en el texto hebreo original. Sin embargo, los LXX lo traducen por 'jefe de cocina'.

28 Conviene explicar, después de la exposición literal, el
sentido figurado, pues casi toda o la mayor parte de la Ley
Sagrada es alegoría [36]. La personalidad aquí juzgada se lla-
ma en hebreo José y en griego 'adición del Señor' [37], un
nombre muy exacto y apropiado para lo que representa,
pues la política en los diversos pueblos es la adición de la
29 naturaleza [38], que posee la autoridad universal. Pues este
mundo es una gran ciudad [39] y necesita una sola forma de
gobierno y una única ley, que es la razón de la naturaleza,
que dirige lo que es necesario hacer y prohíbe lo que no ha
de hacerse. Pero estas ciudades, en cada lugar, son innu-
merables y disfrutan de diversos regímenes políticos y sus
leyes no son las mismas. En unas ciudades se han inventa-
30 do y añadido unas costumbres y leyes y en otras, otras. La
causa de esto es la reticencia a la relación y la sociabilidad,
no sólo por parte de los helenos hacia los bárbaros, sino
también por parte de los bárbaros hacia los helenos, e in-
cluso, dentro de cada uno de estos grupos, hacia los de su
propio pueblo. Y, según parece, alegan para esto causas

[36] Para Filón, todo el texto de las Escrituras es objeto de alegoresis, es decir, todo puede explicarse en su sentido figurado, aunque no niega la historicidad de las narraciones bíblicas.

[37] Véase también la explicación de *De somniis* II 47.

[38] La idea de adición de las leyes humanas a las de la naturaleza es una idea estoica (ZENÓN, *Fragm. estoicos, SVF* I 262). CRISIPO habla también de la ridícula variedad de leyes y costumbres *(Fragm. estoicos, SVF* III 322). También encontramos esta idea en los cínicos (DIÓN CRISÓSTOMO, *Discurso* II 244).

[39] El término megápolis designa el ideal estoico del mundo concebido como estado. Filón utiliza negativamente el término contrario, micrópolis y micropolitas *(De somniis* I 39). Con la época helenística se inaugura un nuevo tipo de modelo político, no encuadrado en la ciudad o pequeña liga de ciudades, sino en el mundo. El rey, como conquistador, es dueño del mundo.

inexistentes, que la estación no ha sido buena, las cosechas
infructuosas, la pobreza de la tierra o la localización de la
ciudad, ya sea costera o interior, en una isla o en tierra fir-
me, o cosas parecidas a éstas, y callan la verdad. La causa
verdadera es la ambición y desconfianza mutua, por las
que no se contentan con la leyes de la naturaleza, y llaman
leyes [40] a cuantas cosas parecen convenir a las comunida-
des que comparten las mismas opiniones. Así, naturalmen- 31
te, los gobiernos locales se añaden al gobierno de la natu-
raleza. También son, pues, las leyes de las ciudades
adiciones a las leyes de la recta razón de la naturaleza, y
también es adición el hombre político al hombre que vive
acorde con la naturaleza. No se dice entonces desacertada- 32
mente que el político reviste un manto de muchos colores [41],
pues la política es algo complicado y multiforme, que su-
fre múltiples cambios según las personalidades, las cir-
cunstancias, las causas, las particularidades de los hechos,
la diversidad de ocasiones y lugares. Así, el comandante de 33
la nave, según las variaciones del viento, cambia las ma-
niobras que favorecen una feliz travesía, no guiando el bar-
co de una única manera [42]. Tampoco el médico aplica una
única curación a todos sus pacientes, ni siquiera al mismo
paciente, si su dolencia no permanece inalterada. Al con-

[40] PLATÓN *(Gorgias* 483B) menciona como causa para la aparición de las leyes la codicia de los hombres. Las leyes particulares no son sino la expresión de los intereses colectivos.

[41] Véase nota 23. La política comparada con un manto abigarrado aparece en PLATÓN *(Rep.* VIII, 557C). Filón sigue los LXX, que traducen como 'manto de colores múltiples' lo que en el original hebreo sólo es una 'túnica de mangas largas' (véase nota a *De somniis* I 220).

[42] Esta imagen del político comparado con un timonel también la encontramos en PLATÓN *(Pol.* 295).

trario, observando las remisiones y las tensiones, la plenitud y la evacuación y los cambios de los síntomas, va cambiando las curaciones, aplicando unas veces una, otras ve-
34 ces otra, y así, según creo, también el político ha de ser un hombre de muchas caras y muchas formas[43], uno para la paz, otro diferente para la guerra, otro, siendo muchos o pocos los que se le opongan, resistiendo vigorosamente si son pocos y hablando con convicción a la multitud. Si surge el peligro, por el bien de la comunidad superará a los demás en esfuerzo, pero ante la visión de las labores comunes, se mantendrá al margen y se dejará servir por los demás.

35 Es correcto decir también que este hombre fue vendido, pues el demagogo orador, subiendo a la tribuna, como los esclavos en venta, se vuelve sirviente en vez de hombre libre y, por los honores que cree recibir, es puesto en manos
36 de miles de amos. También es presentado éste como presa de las fieras. La vanagloria acechante es una fiera salvaje[44], que atrapa y destroza a los que caen en sus manos. Sus compradores lo venden otra vez, pues no es uno solo el dueño del hombre político, sino la multitud, que se lo vende, de uno a otro según un turno de sucesión y relevo. Éstos, vendidos una y otra vez, como malos sirvientes, cambian de amos, no pudiendo conservar a los precedentes por tener un carácter caprichoso y amante del cambio[45].

[43] En *De somniis* II 15, se explica diciendo que José es un hombre de opinión mezclada y combinación de muchas nociones.

[44] Esta misma imagen aparece en el *De somniis* II 65-66, pese a ser un hecho falso, pues sólo se trata de las mentiras de los hermanos.

[45] Esta descripción del carácter está más en relación con la explicación mencionada que aparece en el *De somniis* II 15.

Dejemos dicho esto sobre lo anterior. El joven, llevado 37
a Egipto y, como se ha dicho, puesto al servicio del eunuco[46], en pocos días dio muestra de su nobleza y generosidad y recibió por esto el mando sobre los demás esclavos y fue encargado del cuidado de toda la casa, pues ya su propietario se había dado cuenta por muchas señales de que todo lo que aquél decía y hacía era por asistencia divina[47].
En apariencia, fue colocado al frente de la casa por su amo, 38
pero en realidad y según la verdad lo fue por la naturaleza[48], que le procuraba la hegemonía sobre ciudades, pueblos y un gran país. Pues era necesario que el que iba a convertirse en político se ejercitara y practicara primero en la administración doméstica, pues una casa es una ciudad de dimensiones reducidas y la administración doméstica es una especie de política, de manera que la ciudad es una gran casa y la política es la administración de la comunidad[49]. Esto demuestra enteramente que el administrador de 39
la casa es lo mismo que el político, aunque se dé una gran diferencia en el número y el tamaño de lo subordinado a su gobierno. Lo mismo ocurre con la pintura y la escultura, pues el buen escultor o pintor, ya trabaje innúmeras obras y de tamaño colosal, ya sean éstas pocas y pequeñas, es el mismo hombre que muestra la misma técnica.

[46] Putifar (véase, más arriba, párrafo 27).

[47] Exposición libre del texto de *Gen.* 39, 2-5.

[48] En realidad se refiere a la Providencia Divina. Toda la historia está planeada y dirigida por Dios (véase, más abajo, párrafo 214). Se trata de una de las características del ideal del monarca pitagórico y helenístico: el monarca ha sido elegido por Dios y de Él recibe privilegios. La Providencia Divina le elige y le prepara.

[49] La idea de que la política es la administración doméstica de la comunidad aparece en PLATÓN *(Pol.* 259C), JENOFONTE *(Memor.* III-IV 12) y ARISTÓTELES *(Pol.* 1259a).

40 Cuando estaba adquiriendo muy buena reputación en la
administración doméstica, se convirtió en blanco de los
deseos sexuales desenfrenados de la mujer de su amo. En-
loquecida ésta por la belleza del joven, no pudiendo conte-
nerse, fuera de sí por el deseo, le hizo la propuesta de acos-
tarse con ella, que él decididamente rechazó, y no accedió
en absoluto a someterse, por la decencia y templanza que
41 la naturaleza y la práctica de la virtud le habían dado. Ella,
que había encendido e inflamado el deseo ilegítimo y en
todos sus continuos intentos de seducción había fallado, en
un rapto de pasión decidió utilizar la violencia, y, agarran-
do al muchacho por la ropa, lo arrastró hacia su lecho con
una fuerza superior, dándole vigor el deseo, que fortalece
42 hasta a los más débiles [50]. Él, también fortalecido por la si-
tuación inoportuna, rompió a hablar como corresponde a
un hombre libre y digno de su raza, diciendo: «¿A qué me
estás forzando? Nosotros, los hijos de los hebreos, segui-
43 mos costumbres y leyes especiales [51]. Para otros pueblos es
lícito desde los catorce años de edad con total libertad fre-
cuentar prostitutas y rameras y cuantas venden su cuerpo
por dinero. Entre nosotros no existe prostituta alguna, y a
toda mujer que practica el concubinato la justicia [52] le apli-
ca la pena máxima, la muerte. Antes de la unión lícita del
matrimonio, no conocemos trato con otra mujer, sino que
vírgenes nos desposamos con mujeres vírgenes, y el fin
que perseguimos no es el placer, sino la procreación de hi-
44 jos legítimos. Hasta el día de hoy me he conservado puro,

[50] Exposición libre del texto de *Gen.* 39, 7-12.

[51] Con respecto a las leyes sobre las relaciones sexuales en las Escrituras, véase *Lev.* 18 y 20, 10-21, *Deut.* 22, 13-29, y una condena de la prostitución en *Gen.* 38, 14.

[52] Personificación de la justicia (véanse también párrafos 48 y 170).

y no comenzaré a transgredir la ley cometiendo adulterio,
el más grande de los pecados. Y aunque antes hubiera lle-
vado una vida indigna, dejándome llevar por los impulsos
juveniles, emulando la vida licenciosa de este país, no de-
bería tomar como presa a una mujer ajena, pues ¿qué hom-
bre no mataría por esto? [53]. Los hombres suelen diferen-
ciarse en otros aspectos, pero en esto todos y en todas
partes están de acuerdo, y juzgan dignos de morir de miles
de maneras a los culpables, a los que entregan sin juzgar a
quienes los han descubierto. Y tú, con insistencia, me aña- 45
des una tercera impureza [54], al invitarme no sólo a cometer
adulterio, sino también a corromper a mi dueña y esposa de
mi dueño, a no ser que creas que he venido a vuestra casa
para eso, para, apartándome de los servicios que un sir-
viente debe ofrecer, emborracharme y burlarme de las es-
peranzas de mi comprador, bastardeando su matrimonio, su
casa y su familia. Pues a él no sólo le honro como amo, si- 46
no también como benefactor. Me ha confiado toda su casa,
y nada, ni pequeño ni grande, se me ha vedado, salvo tú, su
mujer [55]. ¿Es acaso justo que yo le responda a esto con lo
que tú me estás pidiendo? ¡Bonito regalo le daría a cambio,
adecuado a los favores precedentes! Mi amo me encontró 47
como prisionero y extranjero y, con su benevolencia, me
hizo hombre libre y ciudadano, tanto como pudo conseguir.
Ahora yo, el esclavo ¿he de tratar a mi amo como extranje-
ro y prisionero? Aceptando este acto impuro, ¿cómo que-

[53] Es una gran deshonra para el hombre haber sufrido una infidelidad, según las leyes que exponen las Escrituras.

[54] Posiblemente se trate de la tercera impureza el adulterio con la mujer del amo, después de adulterio en general y adulterio con una mujer casada, que serían la primera y la segunda impurezas.

[55] *Gen.* 39, 9.

daría mi alma? ¿Con qué ojos le miraría, teniendo el cora-
zón de hierro? Retenido por mi conciencia no podría mi-
rarle a la cara, aunque lograra no ser descubierto. No pasa-
ría inadvertido, pues hay miles de jueces de mis hechos
48 furtivos, a los que no es lícito quedar en silencio. Podría
decir que, aunque nadie llegue a saberlo, o sabiéndolo, no
me acuse, yo mismo me convertiré en mi delator por mi co-
lor, mi mirada, mi voz, como poco antes dije, entregado por
mi propia conciencia. Y si nadie me acusa, ¿acaso no te-
memos ni veneramos a la justicia[56], asesora de Dios, que
vigila los actos humanos?»[57].

49 Mientras que él así hablaba y argumentaba, ella perma-
neció en silencio, pues las pasiones son terribles y ensom-
brecen hasta los más agudos sentidos. Viendo esto, él se
fue dejando en las manos de ella el manto que ésta le había
50 arrancado. Esto le permitió a ella inventar una historia y
buscar cargos contra el joven, por los que fuera castigado.
Cuando su marido llegó del ágora, simulando ésta castidad
y modestia y aversión contra las costumbres licenciosas, le
dijo: «Has traído a casa como sirviente a un joven hebreo,
que ha corrompido ya no sólo tu alma, al confiarle despre-
ocupada e irreflexivamente la administración del hogar, si-
51 no que también ha osado deshonrar mi cuerpo. Pues, no
bastándole utilizar a las esclavas, de tan desenfrenado y
lascivo que se ha vuelto, ha intentado violarme por la fuer-
za a mí, su dueña. Y las pruebas de esta demencia son cla-

[56] Personificación de la justicia (véanse también párrafos 43 y 170).

[57] Por el parecido de la situación con la historia de Hipólito y Fedra, COLSON *(Philo with an English translation*, VI, págs. 600-601) sugiere que Filón tenía en mente un pasaje similar de una versión perdida del *Hipólito* de Eurípides o la obra de Sófocles perdida sobre el mismo mito. La expresión referente a la mirada aparece en el mismo contexto en SÓFOCLES, *Edipo Rey* 1385.

ras y evidentes. En estado de gran indignación grité pi-
diendo auxilio a los que se encontraban en casa. Asustado
éste por lo inesperado de mi reacción, dejando atrás su
manto, salió corriendo por miedo a ser apresado». Y le
mostró el manto en la creencia de estar dando una prueba
de su historia. Creyendo el amo que ella decía la verdad, 52
mandó llevar al hombre a prisión[58], cometiendo con esto
dos grandes errores. En primer lugar, el no concederle la
oportunidad de defenderse, condenando sin juzgar a este
hombre inocente como el más grande de los delincuentes.
En segundo lugar, el manto abandonado por el joven que la
mujer le mostró era prueba de la violencia no ejercida por
aquél, sino la que él sufrió a manos de la mujer. Si él hu-
biera ejercido la violencia, el resultado habría sido que él
habría retenido el manto de su ama; en cambio, habiéndo-
la sufrido, fue despojado del suyo[59]. Pero puede su amo ser 53
perdonado por su ignorancia, pues se ha pasado su vida en
la cocina, llena de sangre, humo y ceniza, donde la razón,
en mayor grado o, al menos, no en menor que el cuerpo,
por la confusión, apenas tiene tiempo de tranquilizarse y
descansar[60].

Las Escrituras ya han dado tres características al go- 54
bernante: el pastoreo, el gobierno de la casa y la firmeza.
Hemos hablado de las dos primeras, pero el hombre dueño
de sí mismo[61] no en menor medida corresponde al tipo de

[58] Desde el párrafo 49 hasta aquí hay una exposición libre del texto de *Gen.* 39, 12-20.

[59] Como se ve, esta explicación de Filón se limita al sentido literal.

[60] Aquí la sangre, el humo y la ceniza son equiparados con las pasiones, que también producen confusión.

[61] En *De somniis* II 15, se dice que José ha heredado la templanza de su padre, o sea, del elemento masculino, mientras que de su madre ha heredado lo irracional de la percepción sensorial.

55 hombre político. Pues la continencia es muy conveniente
en todos los avatares de la vida y salvadora, y especial-
mente en la política, como pueden aprender los que así lo
56 quieran en muchos y fáciles ejemplos. ¿Quién desconoce
las desgracias producidas por la licenciosidad en pueblos,
países y todas las regiones del mundo por tierra y por mar?
Pues la mayoría de las guerras y las más grandes se han
desencadenado a causa del amor, el adulterio y los engaños
de las mujeres, y en ellas se ha destruido la mayor y mejor
parte de los pueblos griego y bárbaro, y la juventud de las
57 ciudades se ha aniquilado [62]. Y si resultan de la licenciosi-
dad conflictos civiles y guerras y males inenarrables que se
acumulan sobre males, es evidente que de la moderación
resultan el bienestar, la paz y la adquisición y provecho de
bienes perfectos [63].

58 Merece la pena a continuación mostrar las enseñanzas
de esta narración. Se dice que el comprador del sujeto en
cuestión es un eunuco. Muy oportuno, pues la multitud que
posee al hombre político es en verdad como un eunuco que
parece tener los órganos de la reproducción, aunque carece
del poder de reproducirse, como los que sufren de catara-

[62] Filón habla de guerras en plural, pero sin duda tiene en mente la guerra de Troya y la infidelidad de Helena. También puede referirse a Marco Antonio y Cleopatra.

[63] El tema central de este pequeño pasaje es la templanza, que Filón considera tan necesaria no sólo para el político, sino para todos los aspectos de la vida privada. La imagen del político, dueño de sí mismo, vencedor de los placeres y digno de dirigir a los demás, pues puede controlar sus propias pasiones, pertenece a una ideología de dominio común que se remonta ya a PLATÓN *(Rep.* III 389D; IV 431D; IX 580C), JENOFONTE *(Agesilao* 10, 2; *Cirop.* IV 2, 45) e ISÓCRATES *(A Nicocles* II 29; *Evágoras* IX 29).

tas, que, teniendo ojos, están privados de la facultad de los
ojos y no pueden ver. ¿Cuál es la semejanza entre los eu- 59
nucos y la multitud? Pues que son incapaces de crear sabi-
duría, aunque parezcan practicar la virtud. Cuando la masa
mixta y heterogénea de hombres se junta, dice lo que es
conveniente, pero piensa y hace lo contrario; acepta lo ile-
gítimo como genuino, porque está dominada por la apa-
riencia, y no practica lo que es en verdad noble. Y lo más 60
paradójico de todo es por qué cohabita una mujer con este
eunuco. Porque la multitud desea la pasión [64] como el hom-
bre a una mujer, por la cual dice y hace todo, haciéndola
consejera de todo lo lícito y lo prohibido, ya sea importan-
te o insignificante, no atendiendo, como es su costumbre,
a los consejos de la razón [65].

Muy acertadamente se le llama jefe de cocina. Pues a la 61
manera del cocinero, que no practica otra cosa que los in-
saciables y excesivos placeres de la glotonería, así la mul-
titud de ciudadanos practica las delicias y placeres del oí-
do, por los que la tensión de la inteligencia se relaja y en
cierto modo se disuelve el vigor del alma. ¿Y quién no co- 62
noce la diferencia entre los cocineros y los médicos? Los
médicos se dedican con toda diligencia sólo a preparar cu-
raciones, aunque puedan no ser agradables, y los cocineros
sólo se dedican a lo placentero, sin pensar en lo conve-

[64] En *De somniis* II 106, aparece la mujer del eunuco también como símbolo de la pasión. Sobre la mujer como símbolo de lo irracional hay muchos ejemplos en Filón, entre ellos uno que ya hemos mencionado en *De somniis* II 15-16.

[65] Sobre el eunuco y su simbolismo, véase también *De somniis* II 184, en que no es puesto en relación con la multitud, sino con el servidor de la mente opuesta a la de Dios.

63 niente[66]. A los médicos se asimilan las leyes del pueblo y los gobernantes que gobiernan según la ley, consejeros y jueces que, inaccesibles a la adulación, piensan en la salvación y seguridad de la comunidad. A los cocineros se parece la multitud de hombres jóvenes, pues éstos no se preocupan por lo que les convendrá en el futuro, sino únicamente por cómo conseguir el placer en el momento pre-
64 sente[67]. Como una mujer insaciable, el deseo de la multitud seduce al hombre político y le dice: «Venga, hombre, avanza hacia la multitud, que es el marido con el que cohabito. Olvida todas tus costumbres y forma de vida, tus dichos y hechos y la base de tu educación. Obedéceme, sír-
65 veme y haz cuanto me plazca. No soporto al hombre austero y estricto, al amigo de la verdad y la justicia, que en todas sus acciones sigue un comportamiento solemne y grave, que ante nada cede, que solamente cuida siempre de lo conveniente, sin servilismo ante los que le escuchan[68].
66 Aportaré contra ti miles de acusaciones ante mi marido, la multitud, que es tu amo. Pues me parece que hasta ahora te

[66] Aquí encontramos una reminiscencia de PLATÓN, *Gorgias* 464D, 500B y 501A, en que la medicina aparece en la misma relación con la cocina que la justicia y las leyes con la adulación de la retórica. El buen político, equiparado a un buen capitán de navío o un médico, no duda en imponer tratamientos dolorosos por el bien de la comunidad. El mal político, el demagogo, como un cocinero, enceguecido por los vapores y humos de la cocina, es como una enfermedad para la ciudad, y adula al pueblo para obtener su favor, como los manjares adulan al paladar y excitan las pasiones.

[67] Habla en este caso de José como el político inaccesible a la adulación, que sólo piensa en el bien de la comunidad y no se ha dejado seducir por la pasión. Este pasaje es, por tanto, una interpretación alegórica del intento de seducción de la mujer del eunuco.

[68] Hay que entender ésta como una definición de José.

has comportado como hombre libre, y no sabes en absoluto que eres el esclavo de un amo tiránico. Pero si sabías que la independencia es lo más propio del hombre libre y es ajena al esclavo, aprenderás, abandonando tu vanidad, a mirarme a mí, su esposa, el deseo, y hacer lo que me plazca, para complacerle a él».

El hombre político no desconoce que el pueblo tiene el 67
poder despótico, pero no reconoce que es un esclavo, sino que se cree un hombre libre, que actúa según los deseos de su alma. Pero públicamente dirá: «No aprendí a adular al pueblo y no lo voy a practicar jamás, pero, habiéndoseme entregado la dirección y gobierno de la ciudad, me comportaré como buen gobernador o padre benévolo, honrada e intachablemente y sin odiosa hipocresía. Con esta dispo- 68
sición, jamás seré encontrado ni disimulando ni ocultándome como un ladrón, sino iluminando mi conciencia como a la luz del sol, pues la luz es la verdad[69]. Y no me asustaré con amenaza alguna, aunque sea de muerte. Pues para mí la hipocresía es un mal más terrible que la muerte. Y 69
¿por qué iba yo a prestarme a ella? Pues, aunque el pueblo sea el amo, yo no soy esclavo, sino tan bien nacido como cualquier otro, e inscrito en la más grande y mejor ciudadanía, la del mundo[70]. Pues cuando ni los regalos, ni las 70
exhortaciones, ni el deseo de honores, ni el anhelo de poder, ni la jactancia, ni el deseo de reputación, ni la incontinencia, ni la cobardía, ni la injusticia, ni ningún otro producto de la pasión y el vicio existe, entonces ¿el dominio de quién he de temer? ¿No es evidente que el de los hom- 71
bres? Pero éstos asumen la soberanía de mi cuerpo, y no la

[69] Sobre la identificación de la luz con Dios, véase más arriba, *De somniis* I 72-75.

[70] Sobre esta cuestión, véase, más arriba, párrafo 29 y nota.

de mi persona[71]. Pues yo recibo mi nombre de la parte más fuerte, mi inteligencia, por la que me preparo para vivir haciendo poco caso de mi cuerpo mortal, que me rodea como una concha, maltratada por algunos, libre de los duros amos y amas del interior[72], y no me lamentaré, habiendo
72 huido del más grave destino. Y si es necesario que dicte sentencia, lo haré sin favorecer al rico por sus posesiones ni al pobre por piedad de su infortunio, sino que, velando a mis ojos la dignidad o apariencia de los litigantes, juzgaré
73 honradamente lo que me parezca lo justo. Y si actúo como consejero, introduciré los planes que sean de provecho para la comunidad, aunque no sean agradables. Y si tomo parte en la asamblea, dejando para otros las palabras lisonjeras, pronunciaré las salvadoras y convenientes, honrando, amonestando, siendo respetuoso, utilizando una prosa so-
74 bria, y no jactanciosa, ni enloquecida, ni vacilante. Y si alguien no recibe con alegría las amonestaciones que llevan a la mejora, que censure entonces también a los padres, tutores y maestros y todos los protectores que maltratan e incluso llegan a pegar a los hijos legítimos, a los niños huérfanos y a los alumnos, lo que no es justo calificar de acto inmoral o ultraje, sino todo lo contrario, de amistad y be-
75 nevolencia. Pues sería indigno que yo, un político, dedicado a los intereses del pueblo, al planear lo conveniente, me encuentre en peor situación que cualquiera que practique
76 el oficio de médico[73]. Pues éste, no preocupándose de la magnificencia de la fortuna de su paciente, ni de si es de

[71] Ha de entenderse que el hombre verdadero es el alma, siendo el cuerpo sólo morada casual. Véase *De somniis* I 139 y nota.

[72] Véase JENOFONTE, *Econ.* I 16-23.

[73] Son abundantes las metáforas de médicos. Véanse, más arriba, párrafos 62-63.

buena cuna o rico, ni de si es un gloriosísimo rey o tirano de los de su tiempo, se ocupa únicamente de la salvación en la medida de sus posibilidades, de si hay que aplicar cortes o cauterios, y él, llamado sumiso servidor, corta y cauteriza a su amo y señor. Y yo, que no tengo que atender 77
a un solo hombre, sino a una ciudad entera afectada por las más terribles enfermedades, producidas por las pasiones innatas, ¿qué debo hacer? Pasando por alto lo conveniente en el futuro para la comunidad, ¿me dedicaré a servir a los oídos de éste o de aquél con una adulación de esclavo, indigna de un hombre libre? Prefiero morir antes que hablar a favor del placer, escondiendo la verdad y descuidando lo conveniente.

Como el trágico dice[74]: 78

Ven a mí fuego, ven a mí espada,
quema, consume mi carne, hártate
de beber mi negra sangre; antes caerán
las estrellas en la tierra, y la tierra se elevará al éter,
que de mí recibas una palabra aduladora».

Cuando el político mantiene firmes sus propósitos y se 79
mantiene alejado de toda pasión: del placer, del temor, de la pena, del deseo, el pueblo, su amo, no se contenta con él, y tomándolo como enemigo, pese a que es benevolente y amistoso, le castiga, y en realidad, más que a aquél, se castiga a sí mismo con el peor de los castigos, la indisciplina, por la que no pudo aprender a dejarse gobernar, que es lo

[74] El primer verso es de EURÍPIDES, *Fenicias* 521. Los demás son de una obra perdida de EURÍPIDES (frag. 687 NAUCK), también mencionados por Filón en otras obras: *Legum Allegoriae* III 202 y *Quod omnis probus liber sit* 99.

más excelente y vitalmente provechoso para él, de lo que
proviene también la autoridad[75].
80 Habiendo discutido suficientemente sobre estas cues-
tiones, procedamos a examinar lo siguiente[76]. El joven, ca-
lumniado ante su amo por una mujer enamorada, que había
inventado acusaciones vengativas, de las que ella era en
realidad el reo, fue enviado a prisión sin tener oportunidad
de defenderse. Una vez en la cárcel, mostró tal grandeza de
virtud, que hasta los más malvados que allí había estaban
asombrados y maravillados y creían haber encontrado en
81 este hombre salvador un consuelo a sus infortunios. Nadie
desconoce lo llenos de inhumanidad y crueldad que están
los carceleros. Son inmisericordes por naturaleza y por la
práctica cotidiana, se van endureciendo y bestializando ha-
cia la ferocidad, pues jamás han visto, ni dicho, ni hecho ni
por casualidad acción benigna alguna, sino sólo las más
82 violentas y crueles. Como cuando los hombres bien forma-
dos físicamente se aplican a la práctica del atletismo se vi-
gorizan en una fuerza imbatible adquiriendo una salud ex-
traordinaria[77], de la misma manera, cuando la naturaleza
salvaje y dura practica su rudeza, se vuelve doblemente im-
penetrable e inaccesible a la piedad, la emoción y la huma-
83 nidad. Así, de la misma manera que los que tratan con bue-
nas personas mejoran su carácter en el disfrute de su
compañía, los que viven con malvados reciben algo de la
maldad de éstos, pues la costumbre tiene un poder formi-
84 dable para asimilarse e imponerse a la naturaleza. Se pasan

[75] Cf. Aristóteles, *Pol.* V 9.

[76] Desde el párrafo 80 hasta el 124 hay una exposición libre det texto de *Gen.* 39, 20 a 41, 45.

[77] Son frecuentes las alusiones de Filón al deporte. De esto ya se ha hablado en la nota a *De somniis* I 69 y 129.

la vida los carceleros con atracadores, rateros, ladrones,
hombres de vida licenciosa, violentos, violadores, asesi-
nos, adúlteros, sacrílegos, de los cuales absorben y acumu-
lan algo de maldad de cada uno, y de la mezcla heterogé-
nea resulta un mal perverso e infame. Pero sin embargo, un 85
hombre tal, amansado por la nobleza del joven José, no só-
lo le proporciona seguridad y protección, sino también la
dirección de todos los presos, de manera que el carcelero lo
era de título y por todas las apariencias, pero había delega-
do de hecho en el joven, lo que no resultó de poco prove-
cho a los encarcelados. El lugar ya no se merecía llamar 86
prisión, sino escuela de templanza[78]. En lugar de torturas
y castigos, que habían padecido día y noche, golpeados y
encadenados —¿qué mal no sufrieron?—, eran amonesta-
dos con palabras y doctrinas filosóficas y con las conduc-
tas de su maestro, más eficaces que cualquier palabra. Co- 87
locando ante ellos su propia vida de templanza y toda
virtud como ejemplo y modelo bien elaborado, convirtió
incluso a los que parecían ser incurables, que se recobraban
de las largas enfermedades del alma y ya se reprochaban
sus acciones pasadas y se arrepentían gritando cosas como:
«¿Dónde estaba en el pasado tal bendición, que se nos es-
capó al principio? He aquí que cuando brilla ante nosotros,
viendo como en un espejo la vida desordenada que hemos
llevado, nos avergonzamos»[79].

Cuando de esta manera estaban mejorando, llegaron 88
dos eunucos del rey, de los cuales uno era el escanciador y
el otro el panadero, acusados y condenados por no cumplir
con sus deberes. José les dedicó la misma atención que a

[78] Probable alusión a Platón, *Leyes* X 908A.

[79] Filón ha ampliado el texto del *Génesis* sobre su llegada a prisión y su toma de la dirección de los presos *(Gen.* 39, 21-23).

los otros, deseando, en la medida de su capacidad, convertir a sus subordinados en personas mejores que la gente
89 irreprochable. No había pasado mucho tiempo cuando, visitando a los prisioneros, vio que los eunucos estaban, más aún que antes, llenos de preocupación y tristeza. Suponiendo de su extrema aflicción que algo nuevo había acae-
90 cido, les preguntó la razón. Respondieron que habían tenido unos ensueños que les habían llenado de dolor y angustia, y no tenían nadie que se los interpretase. «Tened valor», les dijo, «y contádmelos, pues su significado será aclarado por la voluntad de Dios, pues Él quiere que las cosas ocultas sean desveladas a los que desean saber la verdad».

91 Así habló en primer lugar el escanciador: «Me parecía ver una gran vid que crecía de tres sarmientos en un solo tronco bien crecido, florido y cargado de frutos, como en plena estación. Habiendo madurado las uvas, recolecté algunos racimos y los exprimí en la copa real, y cuando es-
92 taba llena de vino puro, se la entregué al rey». José, deteniéndose un instante, le dijo: «Buena suerte te anuncia tu visión, y la recuperación de tu antiguo puesto. Pues las tres raíces de la vid simbolizan tres días, tras los cuales se acordará de ti el rey, y, sacándote de este lugar, te concederá el perdón y te permitirá recobrar tu puesto. Y como confirmación de tu oficio, escanciarás y entregarás la copa a tu señor». Al oír todo esto, se regocijó el escanciador [80].

93 El panadero, escuchando esta interpretación y creyendo que él también había tenido un ensueño afortunado, aunque era precisamente lo contrario, engañado por las

[80] Del párrafo 88 hasta aquí es una exposición del texto de *Gen.* 40, 1-15. Aparece comentado más ampliamente y analizado en sus significados alegóricos en *De somniis* II 158-204.

buenas esperanzas del otro, dijo: «A mí también me pareció ir cargando sobre la cabeza tres canastas llenas de pasteles. La de más arriba estaba llena de pasteles de todo tipo, de los que se suelen llevar al rey, pues son variadas las delicias preparadas por los pasteleros para la dieta del rey. Entonces los pájaros descendieron al vuelo y me los arrebataron de la cabeza y los engulleron insaciablemente hasta que se terminaron y no quedó nada de las provisiones».
Entonces José dijo: «Habría querido que nunca hubieras te- 94
nido este sueño o, si lo hubieras tenido, que lo hubieras callado. Y si lo hubieras contado, que hubiera sido lo suficientemente lejos de mis oídos para que no hubiera oído la narración. Pues no me atrevo, menos que cualquier otro, a ser mensajero de males, y me compadezco de los que pasan desgracias, sufriendo, por sentimientos humanitarios,
no menos que las víctimas. Pero los intérpretes de ensue- 95
ños tienen la obligación de decir la verdad, pues ellos explican y proclaman oráculos divinos. Por eso hablaré sin reservas, pues, si decir la verdad en todas las circunstancias es lo mejor, en lo referente a los mensajes divinos es deber
sagrado [81]. Aquellas canastas son símbolo de tres días. Pasa- 96
dos éstos, el rey ordenará que se te empale y se te corte la cabeza, y los pájaros, descendiendo al vuelo, se saciarán con
tu carne hasta que te hayan devorado completamente» [82]. El 97
panadero, como es natural, quedó confundido y destrozado, aguardando la fecha indicada y anticipando los tor-

[81] Estos ensueños de tipo alegórico o simbólico son considerados mensajes de Dios, aunque no lo son los ensueños de la vanagloria, tenidos por José en el *De somniis* II 136-138.

[82] Hasta aquí se ha expuesto el texto de *Gen.* 40, 16-19. El ensueño del panadero aparece comentado en *De somniis* II 205-214 de manera más extensa.

mentos en su mente. Al pasar los tres días, llegó el cumpleaños del rey, en el que todos los que vivían en esa tierra celebraban un día de fiesta, especialmente los que vivían
98 en palacio. Mientras estaban comiendo en un banquete los dignatarios y los del servicio se estaban también regalando como en una fiesta popular, el rey se acordó de los eunucos que estaban en prisión, y ordenó llevarlos a su presencia, y viéndolos, ratificó la interpretación de los ensueños, ordenando que uno de ellos fuera empalado y decapitado, y restituyendo al otro en su antiguo cargo.

99 Reconciliado el escanciador con el rey, olvidó al que le había predicho esa reconciliación y había aliviado cada una de las desgracias que le habían sucedido, quizá porque todos los desagradecidos se olvidan de sus benefactores, o quizá por la providencia de Dios, que quería que las bienaventuranzas le ocurrieran al joven, no por mano del hom-
100 bre, sino por mano de Dios. Dos años más tarde le fue predicho al rey el futuro de su patria, tanto lo bueno como lo malo, en dos ensueños de igual significado que se repitie-
101 ron para dar una más segura convicción. Le pareció que siete bueyes salían del río, gordos y de buena carne y buena apariencia, y se quedaban paciendo a la orilla del río. Tras ellos salieron otros bueyes iguales en número, flacos, para decirlo de alguna manera, esqueléticos y muy repugnantes de apariencia, que subían y pacían con los primeros. De repente, los mejores bueyes eran devorados por los peores y éstos no mostraban después de tragárselos ni el más mínimo bulto en el vientre, sino que estaban más delgados
102 aún, o al menos, no menos delgados que antes. Despertándose y volviéndose a dormir, el rey tuvo otro ensueño. Le pareció ver siete espigas de trigo que nacían de la misma caña, iguales en tamaño, que crecían y florecían, y robustas alcanzaban gran altura. Entonces, otras siete espigas

flacas y débiles crecían cerca, y corriendo se tragaron la caña de buenas espigas [83]. Después de tener esta visión, 103
quedó el resto de la noche en vela, despierto por los pensamientos que le aguijoneaban y le herían. Al amanecer se dirigió a los sabios y les narró la visión. No pudiendo nin- 104
guno de ellos desvelar la verdad con ninguna conjetura, se adelantó el escanciador y dijo: «Señor, tengo la esperanza de encontrar al hombre que buscas. Cuando el panadero y yo cometimos una falta, ordenaste que nos llevaran a prisión, en la que había un hebreo, que había sido sirviente del jefe de cocina [84]. A él le contamos los ensueños que habíamos tenido, y él los interpretó acertada y correctamente, de manera que lo que predijo a cada uno se cumplió, a aquél el castigo que sufrió, a mí tu clemencia y benevolencia» [85].

El rey, habiendo escuchado esto, ordenó que se apresuraran a traerle al joven. Le raparon y afeitaron, pues mucho 105
le había crecido el pelo de la cabeza y la barba el tiempo que había estado encerrado, le cambiaron los harapos por una túnica reluciente, le arreglaron en otras cosas y lo llevaron ante el rey. Juzgándole por la apariencia un hombre libre y de buena cuna —pues algunas características se ha- 106
cen evidentes a los que observan por el físico, pero no son visibles a todos, sino a los que tienen una aguda visión de la inteligencia—, le dijo: «Mi alma me profetiza que mis

[83] Encontramos otra vez ensueños que se aparecen en parejas, en que uno es la intensificación del otro. Lo mismo ocurría con los ensueños de José de las gavillas y las estrellas.

[84] Putifar.

[85] Los ensueños del Faraón son el texto de *Gen.* 41, 1-7. Aparecen comentados en *De somniis* II 215-303, donde el texto se corta abruptamente.

sueños no permanecerán para siempre oscurecidos en la incertidumbre, pues este joven da muestras de sabiduría. Revelará la verdad y como se dispersa con la luz la oscuridad, dispersará con su ciencia la ignorancia de mis sabios». Y le contó sus sueños [86].

107 José, no consternado en absoluto por la dignidad del que le hablaba, se dirigió a él con franqueza y respeto, no como un súbdito al rey, sino como un rey al súbdito, y dijo: «Dios te ha mostrado cuantas cosas va a hacer en tu país. Pero no supongas que las dos visiones son dos sueños. Es sólo uno, y la repetición no es superflua, sino que es una
108 prueba de su confirmación. Los siete bueyes gordos y las siete espigas crecidas y floridas, ambas cosas, muestran siete años de abundancia y bienestar, y los siete bueyes flacos y repugnantes que venían después y las siete espigas
109 deterioradas y marchitadas, siete años de hambre. El primer período de siete años vendrá trayendo grandes y abundantes cosechas, inundando el río la tierra de cultivo cada año con sus desbordamientos, teniendo las llanuras una fertilidad como nunca antes. Vendrá después de éste otro período de siete años contrario al anterior, trayendo una gran necesidad y escasez de lo imprescindible para vivir, el río cesará de desbordarse, no teniendo la tierra fertilidad, de manera que se olvidará la anterior prosperidad, y si algún resto queda de la previa abundancia, será consumido.

[86] El hecho de que todos los sabios de su corte fallaran en el intento de interpretar los ensueños y que José, por supuesto, por mediación divina, llegara a interpretarlos, trata de demostrar la superioridad del pueblo elegido y su alianza con Dios. Este esquema se repetirá en el libro de Daniel, en que éste interpretará los sueños de Nabucodonosor tras ser demostrada la ineptitud de sus sabios para descifrar los mensajes divinos *(Dan.* 2, 25-45 y 4, 16-24).

Y esto es lo que resulta de la interpretación. Pero aún hay 110
una voz dentro de mí [87], y la divinidad me habla sugiriéndome el remedio como para una enfermedad [88]. El hambre en las ciudades y los países es la más grave enfermedad, a la que se ha de debilitar, para que no se fortalezca y devore completamente a los habitantes. ¿Cómo se debilitará? 111
De las cosechas de los siete años de abundancia, lo que sobre después de alimentar suficientemente a las multitudes, que será quizá una quinta parte, se almacenará en las ciudades y pueblos, no transportando las cosechas lejos, sino guardándolas en los lugares donde se han dado, para animar a los habitantes. Las cosechas se han de reunir en ga- 112
villas, sin trillar ni cribar, por cuatro razones: en primer lugar, porque, almacenadas bajo cubierta, aguantarán más tiempo sin echarse a perder; en segundo lugar, porque trillar y aventar cada año es un recuerdo de los tiempos de prosperidad, pues la repetición de los bienes reales se convierte en una repetición del placer; en tercer lugar, porque 113
no puede ser calculado el grano en número si se encuentra almacenado sólo en espigas y gavillas, de manera que es una cantidad incierta e incontable, para que no decaiga la moral de los habitantes con el gasto de las provisiones, sino que con alegría se alimenten con la mejor nutrición —pues la esperanza es la mejor de ellas— y alivien la grave en-

[87] En *De somniis* II 252, también aparece esta voz interior consejera, en una expresión que utiliza el mismo verbo.

[88] Puede tratarse esta comunicación de Dios de un ensueño del primer tipo, al que Filón dedicó el primer libro perdido del tratado *De somniis*, y que aparece descrito en la parte conservada (I 1; II 2-3). Esta iluminación divina se puede comparar con PLATÓN *(Fedro* 244-257) y es un fenómeno de naturaleza mística: el vidente se ve transportado fuera del mundo, fuera de sí, y recibe el don de la profecía por la gracia del Señor. Este don caracteriza principalmente a Moisés.

fermedad de la necesidad. En cuarto lugar, para almacenar
forraje para el ganado, al separar del grano en la trilla la
114 paja y la barcia. Ha de nombrarse como encargado de todo
a un hombre prudentísimo, de gran inteligencia y compe-
tente en todo esto, que sea capaz y esté dispuesto a llevar a
cabo lo dicho sin despertar odios ni oposición, sin dar
muestra alguna a la población de la futura hambre. Pues se-
ría terrible si ésta decayera en su espíritu por falta de espe-
115 ranza, disgustándose antes de tiempo. Y si alguien pregun-
tara la razón de estas medidas, se le habría de contestar
que, de igual manera que en la paz se hacen preparativos
para la guerra, en la prosperidad se han de hacer para la ne-
cesidad. Son imprevisibles las guerras, las hambres y los
períodos de adversidad en general, para los que es necesa-
rio estar preparado, y no buscar el remedio cuando éstos ya
han llegado, cuando ya todo es inútil».

116 Habiendo escuchado el rey su interpretación de los en-
sueños, que adivinaba con tanta exactitud y clarividencia el
futuro, y su consejo de gran utilidad, según pareció, en su
previsión de las incertidumbres del futuro, mandó a sus
acompañantes acercarse a él más aún, para que José no pu-
diera oír y les dijo: «¿Acaso, señores, encontraremos un
hombre tal, que tenga en sí el espíritu divino como éste?».
117 Alabaron y aprobaron la propuesta, y entonces miró el rey
hacia José que estaba junto a ellos y le dijo: «Cerca se en-
cuentra el hombre que nos recomiendas que busquemos, no
lejos está el prudente e inteligente, pues el hombre al que
hemos de dirigirnos según tu consejo eres sin duda tú mis-
mo. Pues me parece que no sin la asistencia de Dios te has
pronunciado. Acércate y toma el cargo de mi casa y la ad-
118 ministración de todo Egipto. Nadie me podrá acusar de ac-
tuar con ligereza, pues no me he dejado llevar por el
egoísmo, esa incurable pasión, porque las grandes naturale-

zas no tardan mucho en ser confirmadas y fuerzan, con el es-
plendor de su poder, a anticiparse en una inmediata acepta-
ción de ellas. Además, los hechos no admiten demora ni pér-
dida de tiempo, y las circunstancias obligan a hacer los
preparativos necesarios». Entonces le nombró gobernador[89] 119
de su reino, o mejor, a decir verdad, rey, aunque reserván-
dose a sí mismo el título de soberano, pero dejándole a él
la hegemonía real y haciendo todo lo que diera honor al jo-
ven. Después le entregó el sello real, le puso una túnica sa- 120
grada y un collar dorado, le hizo montar en el segundo de
sus carros y ordenó que diera una vuelta por la ciudad, con
un heraldo precediéndole y proclamando para los que no lo
supieran el nombramiento. Le cambió el nombre por uno 121
que en la lengua del país denotaba sus cualidades como in-
térprete de ensueños[90], y le dio en matrimonio a una de las
mujeres más ilustres de Egipto, la hija del sacerdote del
Sol[91]. Esto ocurrió cuando José tenía treinta años[92].

Éste es el fin de los piadosos. Aunque se inclinen, nun- 122
ca llegan a caerse del todo, sino que, volviéndose a levan-
tar, se ponen en pie firmemente y con seguridad, de mane-
ra que ya no se les puede hacer caer más de una zancadilla.
Pues ¿quién habría esperado que en un solo día el mismo 123
hombre hubiera pasado a convertirse de esclavo en señor,

---

[89] En el texto aparece el término *diádochos*, pero en realidad el título oficial para el prefecto de Egipto es *éparchos*, al que ARRIANO *(Anábasis* 3, 5, 7) llama *ýparchos*. Era un visir que sobre todo coordinaba la administración central y las locales, lo cual coincide con la descripción de las funciones desarrolladas por José.

[90] A saber, Zafnat Paneaj en el texto hebreo de *Gen.* 41, 45, vertido como *Psonthomphanech* en los LXX.

[91] Asenat, hija del sacerdote Putifar, con la que tuvo dos hijos, Manasés y Efraím.

[92] El último párrafo corresponde a la narración de *Gen.* 41, 37-46.

de prisionero en el más alto dignatario, que el subordinado del carcelero se hubiera convertido en ministro del rey, y hubiera pasado a habitar el palacio real, en lugar del calabozo y hubiera recibido los más altos honores, en lugar de
124 las más bajas deshonras? Sin embargo, estas cosas ocurren y ocurrirán muchas veces, siempre que sea la voluntad de Dios. Sólo ha de arder alguna brasa de nobleza en el alma, que seguramente, si se atiza, estallará en llamas.

125 Puesto que nuestro propósito es examinar el sentido figurado después de su enunciado literal, se ha de decir lo necesario al respecto. Pues quizás reirán escuchando mis palabras los más superficiales [93]. Yo diré, sin ocultar nada, que el gobernante es, sobre todo, un intérprete de ensueños. No uno de los embaucadores, ni un charlatán que pone en venta su saber y usa su arte de interpretar ensueños como pretexto para ganar dinero [94], sino uno que juzga con exactitud el gran sueño común y universal, que suelen tener no sólo los que duermen, sino también los que están despier-
126 tos. Pero este ensueño, en la apariencia más verdadera, es la vida de los hombres [95]. Pues como en los ensueños, mi-

[93] En *De somniis* II 301 habla también de los que se burlan y ríen de las investigaciones serias.

[94] Aquí Filón arremete contra los falsos profetas y embaucadores a los que las Escrituras también atacan en numerosas ocasiones *(Deut.* 13, 1-6; *Jer.* 34, 9-10; *Jer.* 23, 25-32; *Zach.* 10, 2; *Sir.* 34).

[95] Desde el párrafo 126 hasta el 148 encontramos un desarrollo heracliteo. Se puede comparar este pasaje con el plutarquiano *Sobre la E de Delfos* 18, en que Heráclito es mencionado dos veces y que se considera completamente heracliteo. Un tema que tienen en común es el de la muerte que se da en el paso de cada etapa de la vida a la siguiente, que prepara para la muerte final. Encontramos más reminiscencias heracliteas más adelante en el párrafo 141, sobre el fluir de las cosas (W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, The Gifford Lectures, 1936, cap. VII, págs. 109-177).

rando no vemos y escuchando no oímos, y degustando o tocando, no degustamos ni tocamos, hablando no hablamos, caminando no caminamos, y todos los movimientos y posturas que creemos adoptar no los adoptamos en absoluto —pues son vanas creaciones de la mente que, sin base real alguna, sólo pinta y produce imágenes de cosas irreales como si fueran reales—. Así también, las fantasías de los que velan entre nosotros se parecen a los ensueños: vienen, se van, aparecen, se apartan de un salto y, antes de haberlos captado con seguridad, desaparecen volando. Que investi- 127
gue cada cual en sí mismo, y encontrará en su propia casa la prueba sin necesidad de mis demostraciones, sobre todo si resulta ser de avanzada edad, pues éste ha sido una vez bebé, después niño, después adolescente, jovencito, después un hombre joven, un adulto y al final un anciano. Y ¿dónde está todo esto? ¿No ha desaparecido el bebé en el 128
niño, el niño en el adolescente, el adolescente en el jovencito, el jovencito en el hombre joven, el hombre joven en el adulto, el adulto en el anciano, y a la vejez sigue el final? Quizá cada una de las edades, al entregar su poder a la su- 129
cesora, muere de antemano, enseñándonos la naturaleza silenciosamente que no hemos de temer la muerte de todo, porque hemos soportado fácilmente las muertes anteriores, la del bebé, la del niño, la del adolescente, la del jovencito, la del hombre joven, la del adulto, de los que no queda ninguno cuando llega la vejez.

Y las otras cosas que son referentes al cuerpo [96], ¿no 130
son ensueños?, ¿no es la belleza efímera, que se marchita antes de florecer?, ¿no es la salud insegura por las debilidades que la acechan?, ¿no es la fuerza una buena víctima

[96] De las tres clases de bienes que Filón distingue *(De Abrahamo* 219), la segunda es la de los bienes corporales.

para las enfermedades que surgen por miles de causas?, ¿y
no es la exactitud de los sentidos inestable y destruida por
la amenaza de una pequeña corriente?
131 ¿Quién no conoce la inseguridad de los bienes materia-
les?[97]. A menudo, en un solo día grandes riquezas se han di-
suelto; multitudes que han ganado el primer puesto con to-
dos los honores han caído en la deshonra de los oscuros y
sin mérito. Los más grandes poderes reales se han visto de-
132 rrocados por la más mínima crisis. Confirma lo que digo
Dionisio de Corinto, que fue tirano de Sicilia, quien, cayen-
do del poder, huyó a Corinto, y un rey tal se convirtió en
133 maestro de niños[98]. También lo confirma Creso, el rey de
Lidia, el más rico de los reyes, quien, deseando destruir el
poder de los persas, no sólo destruyó el suyo propio, sino
que fue capturado como prisionero y estuvo a punto de ser
134 quemado vivo[99]. Testigos de estos ensueños son no sólo

[97] Los bienes materiales son la tercera clase en la lista mencionada de Filón. Todo este pasaje (130-142) se centra en la vanidad de estos bienes materiales y la inconstancia de la fortuna, temas que remontan al siglo IV a. C., y cuyo modelo es el tratado *Sobre la fortuna*, de DEMETRIO DE FALERO. Sobre todo es de interés el fragmento 39 JACOBY, sobre el que parece basarse Filón para su exposición. También puede compararse con el fr. 59R del *Protréptico* de ARISTÓTELES. Todo esto lleva a un segundo lugar común helenístico, la oposición del desorden de las cosas humanas frente al orden y la regularidad de las celestes (A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* t. II: *Le dieu cosmique*, París, 1949, pág. 525).

[98] Dionisio II, tirano de Siracusa, vivió después de su caída del poder en el 344 a. C. como ciudadano privado, y, según CICERÓN *(Disp. Tusc.* III 27), *docebat pueros*.

[99] Según BAQUÍLIDES, la fuente más antigua que tenemos *(Epinicio* III 23-37), en la toma de Sardes en el 547 a. C., Creso quiso morir voluntariamente en el incendio de su palacio con su mujer y sus hijas, pero Zeus envió nubes que apagaron el fuego. Según HERÓDOTO *(Historias* I 80-85), Ciro ordenó que se le quemara vivo en una pira. Creso, recordando un di-

hombres, sino ciudades, naciones, países, Grecia, el territo-
rio de los bárbaros, continentales, isleños, Europa, Asia,
Occidente y Oriente. Nada permaneció en absoluto igual
que estaba. En todos lados todo ha sido objeto de cambio y
transformación. Egipto una vez tuvo la soberanía sobre mu- 135
chos pueblos, pero ahora no es sino esclavo. Los macedonios
en su día estuvieron en la cumbre de tal manera que deten-
taban el poder sobre toda la tierra habitada, pero ahora pa-
gan a los recaudadores los tributos anuales impuestos por
sus señores[100]. ¿Dónde quedó la estirpe de los Ptolomeos[101] 136
y dónde la fama de cada uno de los diádocos[102], que res-
plandecía hasta los límites de la tierra y el mar? ¿Dónde las
libertades de las naciones y las ciudades autónomas y dón-
de, por el contrario, la esclavitud de los servidores? ¿No do-
minaron los persas a los partos? Pues ahora, por los giros
que dan los asuntos humanos y por sus trasposiciones arri-
ba y abajo en el tablero en el juego de tablas, son los partos
los que dominan a los persas. Unos componen para sí una 137
larga e interminable prosperidad, y el resultado es un gran
infortunio, y cuando persiguen apresuradamente su heren-
cia de bienes, sólo encuentran terribles desgracias y al con-
trario, los que esperan males, encuentran bienes[103]. Los 138

cho de Solón, gritó tres veces su nombre, por lo que Ciro, vencido por la curiosidad, hizo que apagaran el fuego para que el rey se lo aclarara.

[100] Cuando Filón escribe, Egipto y Macedonia son ya provincias de los romanos.

[101] Dinastía que reinó en Egipto, descendiente del diádoco de Alejandro llamado Ptolomeo.

[102] Generales de Alejandro Magno, que a su muerte se repartieron entre ellos el imperio.

[103] Sobre las subidas y bajadas de la fortuna habla Filón también en *De somniis* I 153-156, comparando los asuntos humanos con una escalera. Véase también I 192; II 81, 129 y 144-148.

atletas que están orgullosos de la fuerza, el vigor y la bue-
na salud de su cuerpo, teniendo la esperanza de alcanzar
una victoria indudable, a menudo han quedado fuera de
competición por no ser considerados válidos o, participan-
do en los juegos, han sido vencidos. Otros, sin esperanza de
alcanzar ni el segundo puesto, han ganado el primer premio
139 y han sido coronados [104]. Unos, embarcando en verano, que
es la mejor estación para la navegación, han naufragado,
mientras que otros han navegado en invierno, temiendo vol-
car, y han llegado a puerto sin peligro [105]. Como algunos
mercaderes, que se esfuerzan en lo que creen que es una ga-
nancia segura, y desconocen las pérdidas que conllevan, y
por el contrario, cuando creen que van a tener una gran pér-
140 dida, disfrutan de grandes ganancias. Así de inciertas son
las fortunas en cada caso, y los asuntos humanos se colum-
pian en una balanza con pesos desiguales que aligeran o pe-
san. Terrible es la inseguridad y enorme la oscuridad que
rodea las cosas. Como sumidos en un profundo sueño erra-
mos sin poder razonar nada con exactitud, ni captar nada
con seguridad y firmeza, pues todo semeja a sombras y fan-
141 tasmas. Como en las procesiones, la parte primera pasa de
largo escapando de nuestra vista, y en los torrentes inverna-
les, la corriente se adelanta por la intensidad de su rapidez
pasando de largo a nuestra percepción, así en la vida los
acontecimientos pasan por delante de nosotros y aunque pa-
rezca que permanecen, no se quedan ni un momento, sino
142 que fluyen continuamente [106]. Y los que están despiertos, en

[104] Filón presenta a menudo comparaciones con el deporte (véase *De somniis* I 69, 129 y *De Josepho* 82).

[105] También son frecuentes las metáforas sobre la navegación (véase *De somniis* II 86, 143 y *De Joseph,* 33 y 139).

[106] El fluir de las cosas es una imagen heraclitea (véase, más arriba, nota a 128).

la incertidumbre de la comprensión, en nada se diferencian
de los que duermen y se engañan a sí mismos, creyendo ser
capaces de ver las naturalezas de las cosas con sus razona-
mientos estables. Cada uno de sus sentidos les impide llegar
al conocimiento, corrompido por visiones, sonidos, la cali-
dad de sabores, la particularidad de los olores, hacia los que
se inclina y se deja llevar, y no permite al alma mantenerse
toda ella en pie y avanzar sin tropezar como por una gran
carretera. Producen la confusión entre alto y bajo, grande y
pequeño [107] y todo cuanto es del tipo de la inequidad y la
irregularidad, y obligan al alma a la turbación y crean gran
aturdimiento [108].

La vida humana está llena de tal confusión, desorden e 143
incertidumbre, que el gobernante ha de aparecer y como un
sabio intérprete de sueños, interpretar los ensueños diurnos
y las visiones de los que creen estar despiertos y, con su-
gerencias razonables y suave persuasión, enseñarles sobre
cada uno de éstos cuál es bello, cuál es feo, cuál es bueno,
cuál es malo, cuál es justo, cuál por el contrario injusto, y
lo mismo con las demás cosas, lo que es prudente, lo que
es valiente, lo que es pío, lo que es sagrado, lo que convie-
ne, lo provechoso y, por otro lado, lo que no es provecho-
so, lo irracional, lo que es vil, lo impío, lo blasfemo, lo in-
conveniente, lo dañino, lo egoísta. Y también enseña: «Esto 144
no es tuyo: no lo ambiciones» o «esto es tuyo, úsalo pero no
abuses». «Tienes abundancia de todo: comparte con los de-
más, pues la belleza de la riqueza no está en la bolsa, sino

[107] Estas palabras, *hypsēlotápeinon* y *megalómikron*, son invenciones de Filón que quizás apunten a la enseñanza escéptica de la condición relativa de las cosas y la inseguridad de la percepción.

[108] El alma ha de liberarse del dominio de los sentidos y del cuerpo. Es el primer paso hacia la contemplación, del que se ha hablado en *De somniis* I 41-60.

en el socorro de los necesitados». «Tienes poco: no envi-
dies a los que tienen, pues nadie se apiada de la pobreza
envidiosa». «Tienes gran renombre y recibes honores: no
seas jactancioso». «Tienes poca fortuna: no dejes caer los
ánimos». «Todo funciona como lo habías planeado: prepá-
rate para el cambio». «Muchas veces has fracasado: ten es-
peranzas de buenaventura, pues los asuntos humanos dan la
145 vuelta completamente». La luna, el sol y todo el cielo tie-
nen sus claridades evidentes y manifiestas, pues todos ellos
permanecen igual y se regulan por los cánones de la verdad
en orden armónico y los mejores acuerdos. Las cosas te-
rrestres están llenas de un gran desorden y alboroto y son
descoordinadas e inarmónicas, en el sentido de la expre-
sión, porque están dominadas por una profunda oscuridad,
mientras que aquéllas se mueven en la más brillante claridad,
146 o más bien, el cielo mismo es la luz más clara y pura [109]. Y
si se quisiera mirar alguna de las cosas que hay en el interior,
se descubriría que el cielo es un día eterno, no teniendo
parte alguna de la noche ni de toda sombra, iluminado in-
147 cesantemente por luces inextinguibles y puras. De la misma
manera que los que están despiertos entre nosotros se di-
ferencian de los que duermen, así en todo el cosmos se dife-
rencian los seres celestes de los terrestres, pues los prime-
ros mantienen una vigilia insomne por las fuerzas estables,
que no yerran y que siempre mantienen su rumbo fijo [110].
Los últimos, en cambio, son dominados por el sueño y,

[109] Aquí expone Filón en conclusión la idea de la firmeza y constan-
cia de las cosas celestes frente a la confusión y desorden de las terrestres.

[110] La vigilia y el sueño, el día y la noche representan los dos extre-
mos, el cielo y la tierra. Por eso los que están sumidos en los sentidos es-
tán como dormidos y viven en la oscuridad de la noche, mientras que el
cielo es un día perpetuo, lleno de claridad, y las cosas celestes siempre vi-
ven una clarividente vigilia.

aunque despierten por un momento, de nuevo son arrastra-
dos y sucumben a un profundo sopor, porque no pueden mi-
rar nada fijamente con el alma, sino que vacilan y tropiezan,
pues están ensombrecidos por falsas opiniones, por las que
son obligados a soñar y, no alcanzando a ver la realidad, son
incapaces de comprender nada ni firme ni seguramente.

Simbólicamente se dice que José montó en el segundo
de los carros del rey, por la siguiente razón [111]. El hombre 148
político ocupa el segundo lugar tras el rey, pues ni es una
persona privada, ni es el rey, sino que participa de los dos
extremos, siendo más importante que la persona privada y
menor que el rey en poder autoritario. Tiene al pueblo co-
mo su rey y su misión es servirle con una fe limpia y pura.
Va como sentado en el asiento de un carro elevado por los 149
acontecimientos y la multitud y llevado a las alturas, y es-
pecialmente cuando marcha según sus planes todo asunto
pequeño o grande, no habiendo viento contrario y no opo-
niéndose nadie, como en una feliz navegación todo llega a
buen puerto bajo la salvífica dirección de Dios. El anillo que
le dio el rey es la más clara muestra de confianza que el pue-
blo soberano deposita en el político y el político en el
pueblo soberano. El collar de oro que le pone alrededor del 150
cuello parece representar la buena fama y el castigo, pues,
mientras los asuntos políticos le marchan favorablemente,
está orgulloso y es honrado y venerado por las multitudes.
En cuanto le ocurre que tiene algún tropiezo, no a propósi-
to, pues entonces sería un acto culpable, sino por azar, lo
cual es excusable, es de todas formas arrastrado al suelo y
humillado por el adorno que lleva al cuello, como si sólo

[111] Se puede comparar con la interpretación del mismo hecho en *De
somniis* II 46, en que es considerado como signo de vanagloria.

faltase que dijera su amo: «Te regalé este collar para llevar al cuello, que sería adorno cuando mis asuntos marcharan bien y una horca cuando marcharan mal»[112].

151 He oído, sin embargo, a otros dar a este pasaje otro tipo de interpretación alegórica, que es la siguiente[113]: dicen que el rey de Egipto es nuestra mente, el soberano del país de nuestro cuerpo, sobre quien detenta como un rey el
152 poder[114]. El que se vuelve amante del cuerpo se empeña en alcanzar tres cosas que le parecen dignas del mayor esfuerzo: el pan, los manjares y la bebida, y nombra a tres encargados para ocuparse de ellos, el panadero, el escanciador y el jefe de cocina[115], pues el primero preside la comida, el segundo la bebida y el tercero adereza con especias y aro-
153 mas estos manjares. Son los tres eunucos, pues el amante del placer es incapaz de producir las cosas más necesarias: la templanza, la modestia, la continencia, la justicia y toda virtud[116]. No hay otras dos cosas que puedan ser más

[112] En el tratado *De somniis* II 43-47 se da una interpretación diferente a estos obsequios del rey, pues todo el texto está enfocado desde otra perspectiva.

[113] Estos exegetas tienen que estar vinculados al mundo judío, por tener las Escrituras como objeto de su interpretación, y desde luego que no son los literalistas de los que ha hablado Filón *(De somniis* I 39, 102, 236, etc.). Puede tratarse de los 'físicos', exegetas alegoristas, a los que alude en *De somniis* I 120, *De vita Mosis* II 103 y *De Abrahamo* 99 (J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, París, 1958).

[114] Egipto es, desde los gnósticos, símbolo del cuerpo, por lo que el Faraón es la mente que se ocupa de su cuerpo, que vive en su cuerpo y en sus pasiones. Lo encontramos también en *De somniis* II 42, 46, 109, 279.

[115] Putifar.

[116] Sobre la incapacidad de los eunucos, desde un punto de vista simbólico, de engendrar virtud, véase también *De somniis* II 184 y más arriba, en *De Josepho* 59.

opuestas entre ellas que la virtud y el placer, por el que muchos desprecian lo que sólo es digno de su cuidado y se entregan a sus deseos incontrolados y obedecen a lo que éstos mandan. El jefe de cocina ni fue llevado a prisión ni 154
sufrió maltrato alguno por no ser sus aderezos de gran necesidad y por tanto no ser placer, sino sólo estimulantes para el placer, fáciles de apaciguar. No ocurre lo mismo con los otros dos, que se ocupan del desgraciado estómago, el panadero y el escanciador. Puesto que las necesidades vitales más esenciales son el alimento y la bebida, los encargados de ellos son dignos de alabanza si se ocupan convenientemente de ellos, pero si se ocupan con negligencia, son dignos de la cólera y el castigo. Y son diferentes los 155
castigos, pues es diferente la función de cada uno, siendo muy necesaria la referente a la comida y no tanto la referente al vino, pues el hombre puede vivir sin vino, bebiendo sólo agua pura. Por esta razón es posible la reconcilia- 156
ción y el acuerdo con el escanciador, puesto que ha sido negligente en una cuestión de menor importancia, pero con el panadero es imposible toda reconciliación o acuerdo, pues es objeto de una ira que llega hasta a exigir su muerte, pues ha cometido una falta en el asunto de mayor importancia. La muerte es consecuencia de la falta de pan y por eso el culpable naturalmente muere colgado[117], sufriendo el mismo mal que ha infligido a otros, pues ha colgado y extenuado de hambre al hambriento.

Tales cosas hemos expuesto sobre este pasaje[118]. José, 157
ya nombrado ministro del rey y tomando el gobierno y la

[117] El Faraón ordena que se decapite y cuelgue después al panadero *(Gen.* 40, 22).

[118] Desde este punto hasta el final del tratado encontramos una exposición libre de *Gen.* 41, 46 a 47, 12 sin interrupción.

administración de Egipto, partió a un viaje para darse a co-
nocer a todos los habitantes, visitó los llamados 'nomos'[119],
ciudad por ciudad, dejando gran añoranza de sí mismo en
quienes le veían, no sólo por los beneficios que les hizo a
cada uno, sino por los encantos indescriptibles y excepcio-
158 nales que irradiaba en su aspecto y en su trato. Cuando lle-
gó el primer período de siete años de prosperidad, según su
interpretación de los sueños, reunió cada año una quinta
parte de las cosechas con ayuda de los administradores ⟨lo-
cales⟩ y otros funcionarios que le asistían en los asuntos de
interés público y reunió una cantidad tal de gavillas, como
nadie recordaba haber visto antes. La prueba más evidente
de esto es que no podían ser contadas, aunque muchos fun-
cionarios se esforzaron en hacer cálculos con minuciosi-
159 dad. Habiendo pasado los siete años en los cuales las tie-
rras fueron fértiles, comenzó el hambre, que entrando y
extendiéndose, no pudo ser soportada por Egipto. Fluyó de
unas ciudades a otras, de unas tierras a otras, sorprendién-
dolas, y llegó hasta los límites de oriente y occidente, do-
160 minando toda la tierra habitada de alrededor de Egipto. Se
dice que jamás una epidemia ha asolado tanto, es como la
que los hijos de los médicos[120] llaman herpes[121]. Éste in-
vade cualquier órgano y se extiende por la totalidad del
cuerpo contaminado, parte por parte, a la manera del fue-

[119] Nombre dado a los distritos en que se dividía Egipto.

[120] Aparece la misma expresión para referirse a los médicos en *De somniis* I 51.

[121] Sobre el herpes, véase Hipócrates, *Epid.* III 84, 8; *Afor.* IV 540, 3; *Predicc.* II 9, 32, 6. Filón mismo también habla de esta enfermedad en *De specialibus legibus* IV 83, en que la compara con el deseo y la describe de manera semejante, y en *De aeternitate mundi* 20, en que la compara con la invasión del fuego.

go. De cada país se eligieron las personas más notables y 161
fueron enviadas como encargados para comprar trigo a
Egipto, pues la fama de la previsión del joven de almace-
nar innumerables provisiones para el período de necesidad
se había extendido por doquier. Éste, en primer lugar, or- 162
denó abrir de par en par los almacenes, pensando levantar
el ánimo a los que lo vieran y, de esta manera, alimentar sus
almas antes que sus cuerpos con buenas esperanzas. Des-
pués, a través de los encargados de avituallamiento, vendió
a los que querían comprar, pero siempre con un ojo puesto
en el tiempo venidero y examinando más agudamente el
futuro que el presente[122].
En esto, el padre de José, pues apremiaban ya las ca- 163
rencias, desconociendo la fortuna del joven, también envió
a diez de sus hijos a comprar trigo, pero retuvo en casa al
menor de ellos, que era hermano de madre del ministro del
rey[123]. Éstos llegaron a Egipto y se encontraron con su her- 164
mano, creyendo que era un extraño y, atónitos con la dig-
nidad que le rodeaba, se postraron según la antigua cos-
tumbre, confirmando así los ensueños de éste[124]. José, al 165
ver a los que le habían vendido, les reconoció inmediata-
mente a todos, mientras que ninguno de ellos le reconoció
a él en absoluto, no siendo la voluntad de Dios que se re-
velara la verdad por alguna causa necesaria, que era mejor
callar, por lo que o bien cambió el aspecto de José, dándo-
le la más venerable apariencia del gobernador de aquel
país, o bien alteró la aguda percepción de la mente de los

[122] Hasta aquí se ha expuesto el texto de *Gen.* 41, 37-57.

[123] Benjamín es, como José, hijo de Raquel.

[124] En *Gen.* 42, 9: «José recordó los sueños que había tenido referentes a ellos», es decir, que iban a postrarse ante él.

166 que miraban [125]. José, aunque tan joven, investido con tal poder, habiendo recibido el primer cargo después del rey, admirado por oriente y occidente, en la flor de la edad y provisto de una gran autoridad, teniendo la ocasión de vengarse, no guardó rencor, sino que contuvo su pasión con firmeza y la guardó en su alma con gran precaución [126], y fingiendo desdén en su mirada, su voz y el resto de su comportamiento, simuló disgusto diciendo: «Vosotros no venís en son de paz, sino que os ha enviado a espiar alguno de los enemigos del rey, con el que os habéis puesto de acuerdo para hacerle este malvado servicio, creyendo pasar desapercibidos. Pero no se me esconde ninguna acción engañosa, aunque esté ensombrecida por la profunda oscuridad».

167 Los hermanos intentaron defenderse aduciendo que se les acusaba infundadamente, que no habían sido enviados por personas perversas, ni ellos mismos eran enemigos de los habitantes de aquel país, ni habrían aceptado jamás semejante encargo, porque eran de naturaleza pacífica y habían aprendido desde su más tierna infancia a apreciar la tranquilidad en casa de un padre piísimo y amado por Dios, que había tenido doce hijos, de los cuales el menor se había quedado en casa por no tener edad para viajar, diez eran los que estaban allí a la vista del rey y el que faltaba había fallecido. Escuchando esto, que era tratado como muerto por aquellos que le habían vendido, ¿qué no pudo sufrir en

[125] Según E. R. Goodenough (*The Politics of Philo Judaeus*, New Haven, 1938, págs. 42-63), el ideal de político que Filón presenta a través de José coincide con el ideal del monarca helenístico. En su puesto en Egipto, José manifiesta las tres características del monarca. En este caso nos encontramos con la majestad, que ciega a los hermanos, de manera que no reconocen en el gobernador a su víctima y hermano.

[126] José, en este tratado, es ejemplo de templanza y continencia (véanse más, arriba, párrafos 54-57).

su alma? Aunque no dio entonces manifestación de sus 168
emociones, ardió por dentro, consumido e inflamado completamente por esas palabras, y sin embargo les dijo gravemente: «Si es verdad que no habéis venido a esta tierra a espiar, como prueba de fe permaneced aquí un breve período de tiempo y que se envíen misivas a vuestro hermano
menor y que venga. Pero si estáis ansiosos de marcharos 169
por causa de vuestro padre, que se inquieta seguramente por la larga separación, marchad entonces todos menos uno, que se quedará como rehén, hasta que volváis con vuestro hermano menor. Y la pena para los que no obedezcan será
la más alta, la muerte» [127]. Habiéndoles amenazado así con 170
apariencia iracunda y dando claras muestras, a todas luces, de gran enojo, se retiró. Ellos, llenos de preocupación y tristeza, se reprochaban a sí mismos la conjuración contra su hermano, diciendo: «Aquella injusticia que cometimos es la causa de los males presentes, actuando ya la justicia [128] vigilante de los asuntos humanos contra nosotros. Habiéndose mantenido en silencio durante breve tiempo, se pone ahora en pie y se muestra en su inexorable e implacable na-
turaleza ante los merecedores de castigo. ¿Cómo no íba- 171
mos a merecerlo? Nosotros que sin piedad desoímos las súplicas y los ruegos de nuestro hermano que no nos había hecho ningún mal, sino tan sólo nos había contado en fa-

[127] En el texto de *Gen.* 42, 16-20, José mete al principio a todos en la cárcel durante tres días y les ordena enviar a uno de ellos a buscar a Benjamín. Luego accede a que todos regresen a casa, menos uno, que ha de quedar como rehén, pero la razón que se aduce sobre la intranquilidad del padre es un añadido de Filón.

[128] Esta personificación de la justicia la encontramos también más arriba en los párrafos 43 y 48, y puede compararse con la personificación de la envidia en el párrafo 5.

milia como a íntimos amigos las visiones de sus sueños, y nosotros, irritados por ellos, enfurecidos y completamente
172 salvajes, actuamos, a decir verdad, de manera sacrílega. Por consiguiente hemos de esperarnos sufrir esto y cosas aún peores, nosotros, que somos casi los únicos de todos los hombres que somos considerados de noble cuna por las virtudes sobresalientes de nuestros padres, abuelos y antepasados, hemos avergonzado a nuestra familia habiéndonos
173 esforzado en llevar a cabo una evidente injuria»[129]. El mayor de los hermanos[130], que se había opuesto al principio cuando comenzaron a formar la conjura, dijo: «El remordimiento por los hechos pasados es inútil. Os rogué e imploré, mostrándoos el calibre del crimen, que no dierais rienda suelta a vuestra ira. Cuando era necesario que estuvierais de acuerdo conmigo, preferisteis dar curso a vuestros dis-
174 paratados planes. Por eso recogemos como fruto el salario de nuestra obstinación e impiedad. La conjuración dirigida contra él es investigada, y el que investiga no es un hombre, sino Dios, el Lógos o la ley de Dios».

Esto lo escuchó el hermano vendido cuando éstos habla-
175 ban en voz baja, pues había junto a ellos un intérprete[131], y vencido por la emoción, a punto de llorar, para que no se hiciera manifiesto se volvió y derramó calientes lágrimas

[129] Esta idea de la nobleza de los antepasados y la injuria y deshonor a que se somete a toda la familia por la injusticia cometida por uno solo de sus miembros aparece también más arriba en el párrafo 19, y en ambos casos se trata de un añadido de Filón que no aparece en las Escrituras.

[130] Rubén.

[131] En *Gen.* 42, 23, ellos no sabían que José les entendía, porque había un intérprete entre ellos. Filón oscurece el pasaje al omitir la primera parte de la información.

una tras otra. Aliviado de alguna manera, limpiándose el rostro, se dio la vuelta y ordenó que el segundo en edad de los hermanos[132] fuera atado a la vista de los demás[133], porque era el que le correspondía, pues en un gran número de hermanos, el segundo corresponde al penúltimo, como el primero al último. Pero quizá le eligió porque le pareció 176
que era el que mayor parte de culpa tenía en el crimen, pues se había erigido en jefe y había exhortado a los demás a cometer la injusticia. Si se hubiera unido al mayor de los hermanos en el consejo de acciones mejores y más humanas, más joven que aquél, pero mayor que los demás, quizá se habría evitado la injusticia, habiéndose unido y puesto de acuerdo en cuanto al asunto los dos mayores y más honorables, y esto habría tenido por sí mismo gran peso en contra. Pero éste se alejó de la postura civilizada y mejor y 177
se afirmó en la menos humanitaria y la peor y, nombrado director de ésta, así animaba a los cómplices en el delito a que compitieran sin vacilar en esta perversa competición. Por eso me parece que de todos él fue el único que fue encadenado[134]. Los demás estaban preparando el regreso a 178
casa cuando el gobernador de la región ordenó a los encargados de la venta de trigo[135] que llenaran todas las vasijas de sus hermanos como si fueran huéspedes y a escondidas que colocaran el dinero que ellos habían pagado en la bo-

[132] Simeón.

[133] Desde el párrafo 163 hasta aquí es una exposición del texto de *Gen.* 42, 1-24.

[134] Según el Midrash, la tradición de la exégesis de las Escrituras, Simeón fue el hermano que en *Gen.* 37, 19 insulta a José y dice: «Por allí viene el soñador» y en *Gen.* 37, 24 tira a José a la zanja (véase *Bereshit Rabbah* 84, un comentario a *Gen.* 37, 24). Filón le acusa aquí de toda la conjuración, y por eso recibe su castigo.

[135] Funcionariado que asistía al inspector de los graneros en Egipto.

ca de las vasijas sin decirles que se lo habían devuelto y, en tercer lugar, que les añadieran una cantidad extraordinaria de víveres suficiente para el viaje, para que transportaran
179 sin disminuir el cargamento de trigo. Se pusieron éstos en camino, lamentándose naturalmente por el hermano que había quedado prisionero y entristecidos también por su padre cuando escuchara de nuevo otra desgracia, pues se disminuía y recortaba en cada viaje la prole de sus hijos. Y dijeron: «No creerá que éste haya sido encadenado, sino que pensará que las cadenas son un pretexto que oculta su muerte, pues los que una vez han sido heridos tropiezan otra vez con la misma piedra». La noche les sorprendió y cuando aliviaron a los animales descargándoles, ellos mismos recibieron sobre sus almas las más pesadas preocupaciones, pues acostumbra la mente afligirse y angustiarse duramente al tener en el reposo de los cuerpos más claras
180 las visiones de las cosas que no quiere [136]. Uno de ellos, abriendo una de las vasijas, vio en la boca una talega casi llena de dinero y, contándolo, descubrió que el precio que había pagado por el trigo le había sido devuelto y, asom-
181 brado, se lo contó a sus hermanos. Éstos, sospechando que no se trataba de un regalo, sino de una trampa, se acongojaron y quisieron examinar todas las vasijas, pero por miedo a ser perseguidos, levantaron el campamento y, a toda prisa, se pusieron en camino y, casi sin darse reposo, se apresuraron y llevaron a cabo en menos tiempo un viaje
182 que habría tomado muchos días. Después, rodeando al padre cada uno por su lado no sin lágrimas le besaban según él iba acercándose a cada uno y abrazándoles con gran

[136] Son ensueños cuyo origen está en la conciencia misma. Son, pues, los ensueños de la tercera clase, del alma, que Filón describe en *De somniis* II 1.

afecto, sospechando ya en el fondo de su alma que había ocurrido alguna desgracia. Les observó según avanzaban y le saludaban y acusó de negligencia al hijo que faltaba, pues se había quedado retrasado. Dirigió la vista hacia las entradas, deseando ver completo el número de sus hijos.
Viéndole asustado cuando nadie más entró desde fuera, le 183
dijeron: «En las desgracias, padre, más doloroso que saber la verdad es la duda, pues el que ha aprendido ha encontrado el camino hacia la salvación, mientras que la ignorancia ambigua es causa de la dificultad y la duda. Escucha con atención la narración que, aunque sea de una desgracia,
es necesario que sea contada. Nuestro hermano, al que en- 184
viaste junto a nosotros a comprar trigo y no ha vuelto, vive, pero —es necesario que mitigues el miedo a un mal mayor, su muerte— aunque viva, permanece en Egipto en casa del gobernador del país, quien nos acusó de ser espías, por causa de alguna acusación ajena o por sus propias sos-
pechas. Nos defendimos como la ocasión nos permitió y 185
hablamos de ti, padre, y de los hermanos que no estaban presentes, del que había muerto y del que permaneció contigo, que, según dijimos, era aún demasiado joven y a causa de su edad se había quedado en casa, y entonces, habiendo revelado y desnudado toda la verdad sobre nuestra familia, no conseguimos despejar sus sospechas, sino que dijo que la única prueba que aceptaría de la verdad de la confesión sería que le llevásemos a nuestro hermano menor, por lo que apresó al segundo como prenda de seguri-
dad y fianza de aquél. El mandato es el más doloroso de to- 186
dos, pero las circunstancias nos obligan más que el que ha dado la orden, al que debemos obedecer por obligación para obtener las provisiones necesarias, siendo Egipto el único que puede aprovisionar a los países oprimidos por el hambre».

187 El padre [137] gimió profundamente y dijo: «¿Por quién
lloraré primero? ¿Por mi penúltimo hijo, quien no fue el úl-
timo, sino que le tocó en suerte el primer lugar de las des-
gracias [138], o por el segundo, que ha obtenido el segundo
puesto de los males, las cadenas en lugar de la muerte, o
por el más joven, quien llevará a cabo el viaje más maldi-
to, si se pone en camino, no aleccionado por las desgracias
de sus hermanos? Yo, por mi parte, estoy dividido miembro
por miembro, parte por parte, pues los hijos son partes de
los padres, estoy en peligro de que darme sin hijos, yo que
era considerado hasta hace poco padre de una prole nume-
188 rosa y noble». Entonces dijo el mayor de sus hijos: «Te doy
como rehenes a mis dos hijos, los únicos que engendré [139].
Mátalos si no te devuelvo salvo al hermano que pones en
mis manos, quien viniendo a Egipto con nosotros nos pro-
veerá dos grandes beneficios, uno, la prueba segura de que
no somos espías ni enemigos, y el otro, que nuestro her-
189 mano podrá ser liberado de las cadenas». Estando el padre
muy afligido, dijo lo que estaba pensando, que de los dos
hermanos uterinos, uno había ya muerto y el otro accede-
ría de buen grado a ponerse en camino y solo y abandona-
do sufriría una muerte en vida en el terror del recuerdo de
aquellos horrores que hubo de sufrir el primero. Cuando
dijo esto, pusieron al frente al más osado y emprendedor

[137] En un principio *(Gen.* 42, 38) Jacob se opone rotundamente a permitir que Benjamín viaje con sus hermanos. Después de la intervención de Rubén y Judá accede.

[138] La muerte, pues Jacob no conoce la verdad y cree que José ha sido devorado por las fieras.

[139] Según *Gen.* 46, 9, Rubén tuvo cuatro hijos: Henoc, Falú, Jesrón y Carmí. Sin embargo en *Gen.* 42, 37, le ofrece a Jacob a sus dos hijos mayores, siendo el nacimiento de los otros dos posterior a estos acontecimientos.

por naturaleza y capaz como orador, el cuarto en edad em-
pezando por el mayor [140], y le convencieron para que fuera
portavoz de la opinión de todos. Pensaban que, puesto que 190
estaban escaseando los víveres, pues el primer trigo que
habían traído se había terminado, siendo el hambre fuerte
y opresora, debían ponerse en camino e ir a comprar trigo,
y que no avanzarían si el hermano menor quedaba atrás re-
zagado, pues el gobernador de esa tierra les había prohibi-
do presentarse sin él [141].

El padre, como hombre sabio que era, reconociendo 191
que era mejor el arriesgar uno por un futuro incierto y du-
doso, que la segura destrucción de muchos, que toda la ca-
sa sufriría, oprimida por la necesidad y la terrible enferme-
dad, les dijo: «Si es más fuerte la necesidad que mi propia 192
voluntad, he de ceder. Quizá la naturaleza [142] nos depare al-
go mejor, que no puede ser aún revelado a nuestra mente.
Tomando pues al menor, como habéis propuesto, marchaos, 193
pero no de la misma manera que antes, pues entonces sólo
era necesario el dinero para comprar trigo, pues erais hom-
bres desconocidos y no habíais sufrido ningún mal funes-
to. Pero ahora por tres razones son necesarios los regalos.
En primer lugar, para agradar al gobernador y al encarga-

[140] Judá, hijo de Lía. Estas características que Filón le atribuye no tienen nada que ver con el significado etimológico de su nombre y su simbolismo, tal y como aparecen expuestos en *De somniis* II 34, 'alabanzas e himnos a Dios'. Filón parece haber deducido estas características del contexto, pues también, más adelante, es Judá el que se enfrenta a José para convencerle (cf. párrafo 222). De esta manera explica Filón el hecho de que Judá en estas dos ocasiones *(Gen.* 43, 8-10 y 44, 18) sea el portavoz de sus hermanos.

[141] Desde el párrafo 179 hasta aquí hay una exposición del texto de *Gen.* 42, 25 a 43, 10.

[142] Como en el párrafo 38, se refiere a la Providencia Divina.

do del avituallamiento, a quienes decís que sois conocidos; también para que el prisionero más rápidamente sea liberado de sus cadenas tras el depósito de un rescate y para re-
194 mediar lo mejor posible la sospecha de que sois espías. Tomando de todo lo que nuestra tierra produce, llevádselo como primicias a este hombre [143] y el doble del dinero devuelto antes, que quizá fue repuesto por descuido, más el
195 suficiente para comprar trigo. Llevad también nuestras plegarias, las que elevamos a Dios Salvador, para que, como extranjeros, complazcáis a los habitantes del país y retornéis salvos y devolváis al padre las prendas confiadas, sus hijos, el primero que quedó encadenado y al que ahora os lleváis, el más joven e inexperto en la vida». Y recogiendo, se pusieron de camino a Egipto [144].

196 Unos días después llegaron y les vio el gobernador de esa tierra y se alegró mucho. Ordenó al administrador de su casa que dispusiera un banquete magnífico y que hiciera entrar a los hombres para compartir con él su sal y su me-
197 sa [145]. Conducidos allí, sin saber en absoluto lo que pasaba, se asustaron y confundidos sospecharon que iban a ser acusados de robo, por haber sustraído el precio del grano, que encontraron en las vasijas en el primer viaje. Entonces, acercándose al administrador de la casa, se excusaron por lo que nadie había osado condenarles, limpiando su conciencia, al tiempo que sacaron y entregaron el dinero para
198 su devolución. Éste les animó con palabras nobles y generosas diciendo: «Nadie es tan impío que condene las gra-

[143] En *Gen.* 43, 11 se trata de bálsamo, miel, aromas y mirra, nueces y almendras.

[144] Desde el párrafo 191 hasta aquí, encontramos una exposición libre del texto de *Gen.* 43, 11-15.

[145] La sal es símbolo de amistad y hospitalidad.

cias de Dios, ¡que Él os sea favorable!, pues en vuestras vasijas ha hecho llover tesoros, dándoos no sólo alimento, si-
no también riqueza en efectivo». Éstos, consolados, colo- 199
caron en orden los regalos que habían traído de casa y se los ofrecieron al amo de la casa cuando llegó frente a ellos. Cuando les preguntó cómo estaban y si vivía el padre del que antes le habían hablado, no le contestaron nada respecto a sí mismos, del padre dijeron que vivía y que tenía
buena salud. José le bendijo y le llamó el más amado de 200
Dios [146], y mirando alrededor, cuando vio a su hermano de madre, no pudo contenerse y vencido por la emoción [147], antes de poder ser visto, se volvió y se fue corriendo arguyendo como excusa algún asunto urgente, pues no había llegado el momento de decir la verdad, y llorando en algún
rincón de la casa derramó un torrente de lágrimas. Habién- 201
dose limpiado la cara y cuando dominaba con su razón sobre su aflicción, acercándose a los extranjeros, les invitó a comer, entregándoles primero al hermano que había retenido como rehén por el menor [148]. Comieron en el banquete con ellos también otros dignatarios egipcios.

La hospitalidad fue para cada uno según su patria, pues 202
consideraba terrible desatender las antiguas costumbres [149], y sobre todo en los banquetes, donde los placeres son más
abundantes que los disgustos. A continuación, colocándo- 203

[146] En *Gen.* 43, 28, pero se trata de una adición de la versión de los LXX.

[147] Flavio Josefo *(Ant. Jud.* II 123) sigue a Filón literalmente.

[148] En *Gen.* 43, 23, Simeón es entregado antes por el mayordomo de José.

[149] En *Gen.* 43, 32-33 se explica cómo se sentaron separados los egipcios de los hebreos, por estar prohibido para aquéllos comer junto a éstos. También dice que fueron colocados por orden de edad.

los sentados en orden de edad, pues aún no existía la costumbre de reclinarse en las reuniones conviviales [150], los hermanos se preguntaban sorprendidos si los egipcios, observando las mismas costumbres que los hebreos, respetaban el orden y sabían distinguir los honores debidos a los
204 mayores y a los más jóvenes. Dijeron: «Quizá en otros tiempos llevaba este país una forma de vida más incivilizada, y este hombre, puesto al frente de la vida pública, no sólo introdujo una buena organización en los asuntos importantes, por los que se alcanza el éxito en la paz y la guerra, sino también en los considerados como más insignificantes y en su mayoría como cosas de niños. Pues los banquetes exigen alegría y no admiten un convidado de-
205 masiado grave o austero». Mientras hablaban tranquilamente de estos elogios, se trajeron las mesas, no adornadas con excesiva suntuosidad [151], considerando el anfitrión que no era conveniente el lujo mientras otros sufrían por causa del hambre. Ellos, con aguda inteligencia, incluyeron esto entre sus encomios, diciendo que había evitado la falta de gusto, que es una falta enojosa, que había conservado la postura de un simpatizante con los necesitados y de un anfitrión en un banquete, haciéndose partícipe de ambos extremos y huyendo al tiempo del reproche en cada uno de
206 ellos [152]. Los preparativos no tenían nada aborrecible, sino que eran convenientes a las circunstancias, y las deficien-

[150] Entre griegos y romanos era costumbre comer tumbado.

[151] Sin embargo, en el párrafo 196, José ha ordenado al mayordomo organizar un lujoso banquete.

[152] Aparece aquí una alabanza a la justa medida, de la que Filón habla en *De somniis* II 48-62. Este punto medio es el equilibrio, el camino hacia Dios (*Quod Deus sit immutabilis* 162-165). Para Filón no es necesario renunciar a todo lujo, simplemente hay que ser moderado.

cias eran compensadas por las constantes muestras de amistad en los brindis, las plegarias y las exhortaciones a tomar más comida, cosas que son más agradables a los liberales y finos en sus costumbres que cuantas comidas y bebidas preparan los amantes del comer y el beber, que dan pompa solemne a lo que no es digno de atención alguna para ostentación de los hombres de poca chispa.

A la mañana siguiente, mandó llamar al administrador 207
de la casa y le ordenó llenar de trigo las vasijas que los hombres habían traído y otra vez reponer el precio que habían pagado en talegas colocadas en la boca de las vasijas, y en la del hermano menor la más bella de sus copas de
plata, de la que él mismo solía beber. Éste llevó a cabo sus 208
órdenes meticulosamente, no dejando testigo de nada. Los hermanos, no sabiendo nada de lo que había ocurrido secretamente, iniciaron el regreso, alegrándose de todos los grandes beneficios que habían sobrepasado sus esperanzas.
Lo que ellos esperaban era ser acusados del robo del dine- 209
ro que había sido devuelto, no poder recuperar al hermano que había quedado como rehén y quizá perder también al menor, que habría sido retenido por la fuerza por el que ha-
bía urgido tanto a que fuese conducido a su presencia. El 210
resultado fue mucho más perfecto que sus más favorables esperanzas. Además de no ser acusados, habían compartido la mesa y la sal, que fueron instituidos por los hombres como símbolos de noble amistad, habían recuperado a su hermano intacto, sin que nadie tuviera que intervenir o suplicar y devolverían al más joven a su padre sano y salvo, y habiéndose liberado de la sospecha de ser espías, se llevaban una inmensa cantidad de víveres y tenían buenas expectativas para el futuro. Pues dijeron: «Si faltan a menudo las provisiones necesarias, no nos pondremos en camino como antes, amedrentados, sino alegres, a visitar al

gobernador del país como a un amigo y no como a un extraño» [153].

211 Cuando se hallaban en esta disposición y reflexionaban en su alma sobre esto, les sobrevino una súbita e inesperada perturbación. Pues el administrador de la casa, por orden de su amo, acompañado por una multitud no pequeña de sirvientes, agitando las manos corría tras ellos gritándo-
212 les y haciéndoles señas para que se detuvieran. Apresurándose y con respiración pesada, les dijo: «Habéis obtenido el sello [154] en los cargos dirigidos contra vosotros anteriormente, y habiendo convertido la desgracia en bien, otra vez tomáis el camino de la injusticia. Habiendo sustraído el precio del trigo, una falta aún peor habéis cometido, pues
213 la maldad que recibe el perdón aumenta. La más bella y valiosa copa del amo, en la que brindó por vosotros, la habéis robado vosotros, que estabais tan agradecidos, que erais tan pacíficos, que no conocíais ni siquiera la palabra 'espía', que trajisteis el doble de dinero para pagar lo que os fue devuelto antes, según parece como trampa y señuelo para dar paso a más caza y saqueo. Pero la maldad no prospera a la larga, y, en sus artimañas para esconderse, siem-
214 pre es sorprendida». Mientras él seguía repitiendo esto, ellos quedaron atónitos, cayendo sobre ellos de repente los más amargos de los males, la pena y el miedo, de manera que no podían ni abrir la boca, pues la irrupción de estos males inesperados deja sin habla incluso a los más capaces
215 en el discurso. Aunque destrozados como estaban, para que no pareciera que les condenaba su propia conciencia al

[153] Las órdenes de José aparecen en *Gen.* 44, 1-2. El resto es invención de Filón.

[154] Significa que habían sido liberados de toda sospecha, habían recibido el sello de la confianza.

mantenerles en silencio, dijeron: «¿Cómo podemos defendernos y ante quién? Pues tú mismo vas a ser el que nos juzgue y nos acuse, tú quien, acusándonos otros, deberías ser nuestro defensor, por lo que sabes de nosotros. ¿Acaso trajimos el dinero que se encontraba en nuestras vasijas antes sin que nadie nos pusiera en evidencia y lo devolvimos, para después dar un cambio tal a nuestro comportamiento, como para responder a nuestro anfitrión perjudicándole y robándole? No, esto no ha ocurrido, ni jamás entraría en
nuestra mente semejante idea. Que sea apresado el que de 216
los hermanos tenga la copa y que se le dé muerte, pues consideramos que la injusticia, si se da, es digna de la muerte por muchas razones. En primer lugar, porque la codicia y el deseo de las cosas ajenas va contra la ley [155], en segundo lugar, porque intentar perjudicar a los que nos han beneficiado es un gran sacrilegio, y en tercer lugar, porque para los que se enorgullecen de la nobleza de su linaje es un vergonzoso reproche el osar destruir con actos ilegales la dignidad de sus familiares [156]. Si alguno de nosotros ha robado la copa, es reo de todas estas acusaciones, que muera,
pues ha cometido acciones dignas de miles de muertes». Di- 217
ciendo esto, levantaron las cargas de las bestias y le exhortaron a investigar con toda meticulosidad. Éste, no desconociendo que la copa se encontraba en la carga del hermano menor, pues él mismo la había puesto ahí secretamente, les engañó empezando a examinar la carga del mayor y, siguiendo en orden de edad, la de cada uno de ellos, según le llevaban y abrían sus vasijas, hasta el último, en cuya car-

[155] Como aparece en el Decálogo, *Ex.* 20, 17 y *Deut.* 5, 21.

[156] Sobre la deshonra de los familiares ya se ha hablado en los párrafos 18-19 y 172, refiriéndose a la venta de José, de la que los hermanos se lamentan.

ga fue encontrado lo que se andaba buscando. Cuando lo vieron, comenzaron todos juntos a gemir, y rasgándose las vestiduras lloraron a gritos, y lamentaron ya la muerte del hermano que aún vivía y no menos por sí mismos y por su padre, quien había predicho las desgracias que habrían de ocurrirle a su hijo, por las que no consentía a sus deseos de
218 que su hermano les acompañara [157]. Abatidos y frustrados tomaron el camino de vuelta a la ciudad, golpeados por lo sucedido, pensando que el hecho había sido producto de una conjuración, y que no se debía a la avaricia de su hermano. Llevados ante el gobernador del país, mostraron su
219 sentimiento fraternal por la espontánea emoción. Cayendo todos juntos ante las rodillas de aquél, como si todos fueran culpables del robo, cosa que ni siquiera era lícito mencionar para ellos [158], lloraron, suplicaron, se ofrecieron a sí mismos, se sometieron a esclavitud voluntariamente, le llamaron amo y a sí mismos se calificaron de esclavos entregados [159], esclavos nacidos en casa y comprados en el mercado, no dejando ningún nombre de sirviente sin decir [160].
220 Él, queriendo probarles aún más, les dijo con voz grave: «Jamás actuaría de esa manera, condenando a prisión a

[157] La oposición de Jacob a que Benjamín les acompañara *(Gen.* 42, 38) no la ha mencionado Filón en este tratado antes (véanse párrafos 187 ss.).

[158] El robo también está prohibido por la ley, según aparece en el Decálogo *(Ex.* 20, 15; *Deut.* 5, 19).

[159] Probablemente se refiera a los niños expuestos que eran recogidos y criados como esclavos. Según COLSON *(Philo with an English translation*, Londres, 1935, pág. 602), no existe referencia legal a este tipo de adquisición de esclavos.

[160] Desde el párrafo 208 hasta aquí hay una exposición libre del texto de *Gen.* 44, 3-14.

tantos, habiendo sido sólo uno el culpable [161]. ¿Por qué se ha de incluir en la participación en el delito a los que no han sido cómplices de las injusticias? Aquél solo será castigado, pues él solo ha cometido la falta. Me he enterado 221
de que a las afueras de la ciudad fijasteis como pena la muerte para el culpable. Yo me inclino por castigos más moderados y suaves y alivio la pena fijándola en esclavitud, en lugar de la muerte». Soportaron a duras penas esta 222
amenaza y se hundieron por las acusaciones que se les dirigían. Entonces el cuarto hermano en edad, que era osado y atrevido al tiempo que modesto, y hablaba con franqueza, pero sin ser desvergonzado [162], avanzando hacia él le dijo: «Te ruego, señor, que no des rienda suelta a la ira, ni, por tener el segundo puesto tras el rey [163], condenes sin haber escuchado nuestra defensa. Cuando me preguntaste en 223
nuestro primer viaje sobre nuestro hermano y padre, te respondí: nuestro padre es anciano, y no ha envejecido más en edad que en calamidades, y, ejercitándose en ellas a la manera de un atleta [164], ha pasado su vida en dolores y sufrimientos constantes. Nuestro hermano es jovencísimo, amado extraordinariamente por nuestro padre, pues es su hijo tardío y el único que queda de los dos hermanos de la mis-

[161] Al contrario que los romanos, que castigaban tanto al culpable como al inocente (GOODENOUGH, *op. cit.*, pág. 59).

[162] Filón concluye que Judá, puesto que es el portavoz que convence al padre *(Gen.* 43, 8-10) y ahora se dirige a José como portavoz de los hermanos *(Gen.* 44, 18), es atrevido y persuasivo (véanse, más arriba, párrafos 189-190).

[163] La explicación a esto aparece más arriba, en el párrafo 148.

[164] Jacob aparece más arriba, en el párrafo 26, como atleta de la desgracia. En *De somniis* I 127-130, aparece como atleta en el sentido del alma que se ejercita y practica en el camino a la virtud.

ma madre [165], porque el mayor de ellos murió violentamen-
224 te. Cuando ordenaste que trajéramos aquí a nuestro hermano y amenazaste que si no lo traíamos no seríamos ni siquiera admitidos en tu presencia, abatidos volvimos y apenas llegamos a casa le contamos lo que habías dicho a
225 nuestro padre. Él se opuso a las órdenes, temiendo mucho por el niño, pero como escaseaban los víveres necesarios y ninguno de nosotros se atrevía a venir a comprar trigo sin el joven por tus amenazas, tuvo que acceder de mala gana a enviarlo, acusándonos mil veces de haber reconocido que teníamos otro hermano, y mil veces lamentándose de tener que separarse de él, pues es un niño, inexperto no sólo de las cosas de la tierra extranjera, sino de las de su propia ciudad.
226 Si ésta es entonces la disposición de nuestro padre, ¿cómo volveremos a él? ¿Con qué ojos podremos mirarle [166] al llegar sin el joven? Sufrirá la más cruel muerte sólo escuchando que no ha vuelto. Entonces nos llamarán asesinos y parricidas todos los que gustan de odiar e insultar en tales
227 desgracias. Y la mayor de las condenas será dirigida contra mí, pues yo prometí firmemente a mi padre que lo traería, reconociendo haberlo tomado como un depósito que devolvería cuando me fuese reclamado [167]. ¿Cómo podré devolvérselo si tú no te congracias con nosotros? Te suplico tengas piedad del anciano y tengas presente en tu conciencia los males con los que será atormentado si no le llevo al
228 que contra su voluntad puso en mis manos. Pero tú haz justicia en lo que creas que has sufrido injusticia. Yo voluntariamente pagaré las culpas. Inscríbeme desde el día de hoy como tu esclavo. De buen grado sufriré lo que sufre el es-

[165] Es decir, de Raquel: José y Benjamín.

[166] La misma expresión sobre la vergüenza aparece en el párrafo 47.

[167] En *Gen.* 43, 9-10, se hace responsable del retorno de Benjamín.

clavo recién comprado si permites al joven que se vaya. Es- 229
ta gracia, si la concedes, la disfrutará no éste, sino el que no está aquí presente, que quedará aliviado de sus preocupaciones, el padre de todos estos suplicantes [168], pues somos suplicantes que huimos al refugio de tu divina diestra [169],
que ojalá nunca nos falle. Ten piedad pues del anciano que 230
durante toda su vida se ha fatigado con empeño en las competiciones de la virtud [170]. Volvió las ciudades de Siria hacia su favor y honra, aunque sus costumbres y leyes eran extrañas y muy diferentes, y él mismo ajeno en no menor medida a las de los habitantes. Pero la nobleza de su vida, la armonía y acuerdo de dichos con hechos y de hechos con dichos [171] prevaleció de tal manera que incluso los que por causa de su patriotismo no tenían buena voluntad, se po-
nían de acuerdo con él. Recibirás un agradecimiento tal, 231
que nadie podría recibir uno mayor. ¿Qué podría ser mayor regalo para un padre que recuperar al hijo del que había desesperado?» [172].

Todo esto y lo anterior habían sido pruebas que el go- 232
bernador de esa tierra les había puesto para examinar los sentimientos que tenían hacia su hermano de la misma ma-

[168] Sobre los derechos de los suplicantes habla Filón en *De vita Mosis* I 34: los extranjeros son suplicantes que aspiran al derecho de ciudadanía. En *Legatio ad Gaium* 1-7 habla del pueblo judío como un pueblo de suplicantes, que intercede ante Dios por los que le apoyan y se venga de los que le oprimen.

[169] La mano derecha representa la potencia de Dios que salva, y la izquierda la potencia que castiga.

[170] Aquí tenemos otra vez a Jacob como atleta o como practicante de la virtud (véanse más arriba, 26 y 223 y *De somniis* I 127-130).

[171] Hay un pasaje paralelo en *De vita Mosis* I 29, que puede compararse con ZENÓN *(Fragm. estoicos, SVF* I 7-8).

[172] El discurso de Judá aparece en *Gen.* 44, 18-34.

dre, pues temía que sintieran la natural repulsa que sienten los hijos de una madrastra hacia la familia de otra mujer que
233 es estimada en la misma medida [173]. Por esto les había acusado de ser espías, y les preguntó sobre su familia como excusa para saber si aún vivía su hermano y no había sido víctima de una conjura, y retuvo a uno permitiendo partir a los demás una vez que acordaron traer al menor de los hermanos, al que tanto deseaba ver, aliviándose de la dura y pesa-
234 da carga que recaía sobre él. Y cuando compareció ante ellos y vio a su hermano, se sintió un poco aliviado de su preocupación, e invitándoles a la hospitalidad de su mesa obsequió a su hermano de madre más espléndidamente que a los demás [174], observando a cada uno y comprobando por sus miradas si alguno de ellos albergaba un sentimiento de
235 envidia. Cuando les vio satisfechos y alegres por el honor que recibió el menor de ellos, interpretando por estos dos testimonios que no le guardaban enemistad alguna, ideó una tercera prueba, la de figurar que la copa había sido robada y echar la culpa al menor, pues ésta sería la prueba más segura de cómo eran los sentimientos de cada uno y el sentimiento familiar que tenían hacia el hermano falsamente
236 acusado. Por todo esto se convenció de que no combatían ni conspiraban contra su familia materna [175] y, reflexionando sobre lo que le había ocurrido a él, concluyó que lo que él

[173] Raquel es la mujer favorita de Jacob, y los dos hijos que ésta le da, José primero y después Benjamín, son favoritos y los más amados por su padre. Esto es lo que movió a los otros hermanos a llevar a cabo la mala acción contra José, por celos.

[174] En *Gen.* 43, 34, la porción que José envía a Benjamín es cinco veces mayor que la de todos los demás hermanos.

[175] Toda esta explicación a los hechos como pruebas a las que José somete a sus hermanos no aparece en las Escrituras. FLAVIO JOSEFO *(Ant. Jud.* II 125) utiliza los mismos argumentos que Filón.

sufrió no se había debido a la conjura de sus hermanos sino más bien a la providencia de Dios, que contempla lo lejano y ve lo futuro no menos que lo presente.

Vencido por la emoción familiar, se llenó de ansia de 237
arreglo y reconciliación, y para que no cayera ningún reproche sobre los hermanos por su acción, juzgó conveniente que ningún egipcio se encontrara presente en el primer
reconocimiento. Ordenó que se retirara todo el servicio, y 238
de repente, derramando un torrente de lágrimas, indicando a sus hermanos con la diestra que se acercaran para que nadie por azar pudiera escuchar, les dijo: «Os voy a revelar una verdad que durante largo tiempo ha estado en las sombras escondida y os la voy a descubrir a vosotros ahora que estamos solos. El hermano que vendisteis para Egipto soy
yo, el que estáis viendo ahora a vuestro lado». Ellos que- 239
daron atónitos y espantados por la inesperada noticia, y como arrastrados por una violenta fuerza, dirigieron sus rostros al suelo, inmovilizados mudos e incapaces de pronunciar palabra; entonces les dijo: «Pero no os sintáis abatidos, pues os perdono por todo lo que me hicisteis, no os
hace falta otro defensor. He llegado por mí mismo, espon- 240
tánea y voluntariamente, a la reconciliación y he utilizado dos consejeros, uno, la veneración a mi padre, al cual debo la mayor parte de la gracia, y el otro, mi sentimiento humanitario natural, que tengo hacia todos los hombres y es-
pecialmente hacia los de mi propia sangre [176]. Y creo que la 241
causa de lo ocurrido no sois vosotros, sino Dios [177], que

[176] La filantropía es una de las características del buen monarca según el ideal helenístico.

[177] *Gen.* 45, 5-8. Aparece explicado de forma diferente en *De somniis* II 107, en que la reconciliación consiste en que el vanaglorioso reconoce su error y se reconcilia con la razón, y reconoce que toda la firmeza es de Dios.

quería que yo me convirtiera en su sirviente y ministro de sus bienes y gracias, que él juzga oportuno conceder en
242 tiempos de necesidad a la raza humana. Y una prueba clara la podéis tener en lo que veis. Todo Egipto se me ha confiado, he recibido el primer honor después del rey y aunque sea joven y él mayor que yo, me honra como a un padre. Mis sirvientes no sólo son naturales de esta tierra, sino de la mayoría de las demás naciones, ya sean súbditas o autónomas, pues por la carencia todos tienen necesidad
243 de un superior. El oro y la plata y, lo que es aún más necesario, los víveres, están almacenados sólo en mi casa y yo distribuyo y reparto según las necesidades de aquellos que me lo piden, de manera que no reciban en exceso, que llevaría al lujo, ni les falte para la satisfacción de la necesi-
244 dad. No os he contado esto porque me jacte ni me vanaglorie de ello, sino para que comprendáis que ningún hombre puede ser la causa de hechos tan importantes ocurridos a un esclavo que después fue además prisionero, pues fui enviado a prisión por una falsa acusación, sino que el que transformó las más horribles desgracias y sufrimientos en la más alta y primera felicidad fue Dios, el to-
245 dopoderoso [178]. Estando yo en esta disposición, no temáis, alejad vuestras tristezas y transformadlas en alegría y buen ánimo. Estaría bien que volvierais junto al padre y le anunciarais en primer lugar que me habéis encontrado, pues las noticias vuelan en todas las direcciones».

246 Ellos sucesivamente y sin cesar pronunciaron sus alabanzas hacia él, dando curso libre a sus palabras, y celebraron cada uno algo distinto exponiéndolo con detalle,

[178] Los hechos que Filón atribuye anteriormente a los altibajos de la fortuna *(De somniis* I 153-156 y *De Josepho* 131-140), aquí aparecen causados por Dios.

uno su falta de rencor, otro su amor a su familia, otro su prudencia, y todos juntos la piedad, pues había atribuido a Dios el resultado exitoso y no guardaba resentimiento en su mente por el principio desgraciado de la historia y sus primeras etapas, y también alabaron su extraordinaria constancia acompañada de modestia. Él, habiéndose visto 247
en tantas iniquidades, ni cuando era esclavo dijo un solo reproche a sus hermanos por haberle vendido, ni cuando fue llevado a prisión, por mal humor, pronunció jamás una palabra de sus secretos, ni en todo el tiempo que permaneció allí reveló nada, como suele ocurrir a los encarcelados que tienen la costumbre de contar sus propias desgracias. Co- 248
mo si no supiera nada sobre su pasado, incluso cuando interpretó los ensueños a los eunucos y al rey, aun teniendo la oportunidad de revelar los hechos, no pronunció una sola palabra sobre su familia, ni cuando fue nombrado ministro del rey y obtuvo la administración y gobierno de todo Egipto dijo nada para evitar que se pensara que era de origen desconocido e innoble, aunque en realidad fuera de noble cuna, y no esclavo de nacimiento, sino que había sido víctima de una maquinación a manos de los últimos que deberían haberlo hecho, sufriendo desgracias funestas [179].
Aparte de esto, hubo un fluir de alabanzas también por su 249
justicia y su gran capacidad, pues conocían la jactancia y desenfreno de los demás gobernadores y admiraban que no hubiera hecho ninguna aparición ni exhibición dramática, y cómo les miró de frente en su primer viaje y pudiéndoles

[179] Se alaba en este pasaje la 'metriopatía', característica del ideal helenístico del buen monarca, de José, su grandeza de alma y firmeza de carácter, por los que jamás dejó escapar secreto alguno sobre su origen y cuna a pesar de las circunstancias adversas, ni más arriba (párrafo 166) deja escapar sentimientos de emoción o cólera.

haber matado o como poco no haberles proporcionado ví-
veres contra el hambre, al contrario, no tomando venganza,
como si fueran dignos de gracia, les entregó las provisio-
nes a cambio de nada, ordenando que les devolvieran el
250 precio que habían pagado [180]. La historia de la conjuración
y la venta era tan completamente desconocida y secreta que
los dignatarios de Egipto se regocijaron de que los herma-
nos del gobernador por primera vez en ese día hubieran ido
a visitarle [181]. Les acogieron como huéspedes y fueron a
darle al rey la buena noticia. Todos en todos sitios se lle-
naron de alegría, no menos que si la llanura hubiera produ-
cido frutos y el hambre se hubiera convertido en abundan-
251 cia. Sabiendo el rey que José tenía un padre y una familia
numerosa, les exhortó a que se trasladaran allí de su casa,
prometiendo concederles al llegar la más fértil tierra de
Egipto. Les dio a los hermanos carros y carrozas y una
multitud de animales cargados con lo necesario y suficien-
tes sirvientes, para que trajeran a su padre con seguridad.

252 Cuando llegaron a casa y le contaron la increíble histo-
ria de su hermano, que había sobrepasado todas sus espe-
ranzas, éste no se fió de ellos, pues, aunque los narradores
parecían dignos de crédito, la exageración de la historia no
253 le permitía fácilmente admitirla. Pero viendo el anciano los
preparativos que se habían llevado a cabo para la ocasión y
el gasto generoso en todo lo necesario, que coincidía con
los sucesos felices que le habían contado, alabó a Dios por

[180] Todo este pasaje de 246 a 249 no tiene base bíblica, es decir, es una adición de Filón.

[181] En el párrafo 238 se ha dicho que José hizo que todos se retiraran para que no pudieran oír la conversación, y se omite cómo se entera todo el palacio del reconocimiento y la reconciliación de José con sus hermanos, lo cual ocurre a causa de los gritos de José (*Gen.* 45, 2).

haber llenado en su familia el hueco que parecía faltar. Pe- 254
ro la alegría inmediatamente engendró temor en su alma
por el hecho de apartarse del modo de vida de sus ances-
tros [182]. Sabía que, por naturaleza, la juventud tiende a res-
balar más fácilmente y que la permisividad con las malas
obras era propia de los extranjeros, sobre todo los de la tie-
rra de Egipto, que es ciega para el verdadero Dios, porque
deifican a seres creados y mortales [183] y además conocía
los ataques que acometen la gloria y la riqueza contra las
mentes de pocas luces, y por eso José, abandonado allí, sin
ningún miembro de su familia que le acompañara para dar-
le prudentes consejos, solo y carente de una buena educa-
ción, estaría pronto a convertir su vida a los modos extra-
ños. Viéndole en esta disposición el único que es capaz de 255
ver el alma invisible, sintió piedad y mientras dormía por la
noche se le apareció y le dijo: «No temas en absoluto el
viaje a Egipto. Yo mismo te guiaré en el camino haciendo
que tu viaje sea el más seguro y agradable. Además te da-
ré a tu tan añorado [184] hijo, quien durante muchos años fue
dado por muerto, y no sólo vive, sino que ha resultado ser
el gobernador de tan gran país». Lleno de esperanzas, re-

[182] Filón expone a continuación las razones del temor de Jacob a bajar a Egipto, para aclarar las palabras de Dios en el sueño en *Gen.* 46, 3: «No temas bajar a Egipto».

[183] Aquí encontramos, como en *De somniis* II 70, una crítica de Filón al culto del emperador, un ser mortal y creado, falso dios, como un retorno al culto a los ídolos, una impiedad y ofensa al verdadero Dios, inmortal y no-creado. Filón parece acusar a los alejandrinos de haber permitido llegar tan lejos a Calígula.

[184] El texto de las Escrituras (*Gen.* 46, 4) dice: «El hijo que te cerrará los ojos», pero Filón lo omite y transforma por razones desconocidas, aunque la costumbre de cerrar los ojos al muerto le es familiar, como se puede comprobar en el párrafo 23 de este mismo tratado.

gocijándose desde el alba ya se apresuró a disponerse a
256 partir. Cuando su hijo lo escuchó todo, pues los vigilantes e informadores de los caminos le habían puesto al corriente, se apresuró a encontrarse con su padre cuando éste no estaba ya muy lejos de la frontera. Se encontraron junto a la llamada ciudad de los Héroes [185] y cayeron uno sobre otro apoyando sus cabezas en sus cuellos y mojando sus vestiduras con lágrimas, e insaciablemente se dieron sin cesar los saludos de tantos años y en cuanto terminaron con
257 esto se apresuraron hacia el palacio. Cuando el rey vio su apariencia, asombrado por su venerabilidad, recibió a Jacob, no como al padre de su ministro, sino como al suyo propio, con total modestia y consideración, y después de las acostumbradas y especiales muestras de amistad, le dio un terreno próspero y muy fértil [186]. Al enterarse de que los hijos se dedicaban al pastoreo y que tenían muchos rebaños, les envió algunos de sus cuidadores y puso en sus manos rebaños de cabras, bueyes y ovejas en gran número.

258 El joven era de una honradez tan extraordinaria [187] que, aunque habiéndole presentado las oportunidades y las circunstancias tantos medios para enriquecerse, y habiendo podido convertirse en breve espacio de tiempo en el más rico de su época, admirando la riqueza genuina como verdadera en lugar de la ilegítima y el ver en lugar del estar cegado, acumuló toda la plata y el oro que había reunido de

[185] Este nombre es la traducción de los LXX del original Gosén *(Gen.* 46, 28-29). Filón sigue la versión griega, lo mismo que FLAVIO JOSEFO *(Ant. Jud.* II 184).

[186] En *Gen.* 47, 14, le concede un terreno en el distrito de Ramsés (delta oriental del Nilo), al que Filón se refiere también en *De somniis* I 77.

[187] Esto está deducido de *Gen.* 47, 14: «José llevó todo el dinero a la casa del Faraón».

la venta de trigo en el tesoro del rey, no apropiándose indebidamente ni de una sola dracma, satisfecho con tan sólo los obsequios que el rey le ofrecía como agradecimien-
to a sus servicios [188]. Este hombre regía Egipto como si 259
fuera una sola casa, y con él, otros países y naciones azotados por el hambre, de manera tan excelente que no puede describirse con palabras, y distribuía alimento según lo conveniente, teniendo consideración no sólo hacia lo que era adecuado al presente, sino también lo que traería pro-
vecho en el futuro. En cuanto llegó el séptimo año de ham- 260
bre, mandó llamar a los labradores, pues ya tenía esperanza de que llegaran las buenas cosechas y la prosperidad, y les dio cebada y trigo en grano y, para evitar que robaran el grano que habían recibido en vez de echarlo en los surcos, nombró por orden de mérito controladores y encargados, para que supervisaran la siembra [189].

Muchos años después del hambre murió el padre, y los 261
hermanos de José, golpeados por la sospecha y temiendo que éste aún les guardara rencor y sufriesen algún mal, se acercaron a él a suplicarle insistentemente llevando con
ellos a sus mujeres y familias. Éste, llorando, les dijo: «Qui- 262
zá la ocasión sea propicia para levantar sospechas en los que han cometido males intolerables, acusados no por otra cosa que su propia conciencia. La muerte de nuestro padre ha renovado el antiguo temor que albergabais antes de la reconciliación, como si yo os hubiera perdonado sólo para
que nuestro padre no se entristeciera. Pero yo no he cam- 263
biado con el tiempo y, habiendo acordado la paz con vosotros, jamás romperé este pacto. Pues no estaba esperando el

[188] Filón no menciona la usura de la venta de trigo a través de la cual José llena las arcas del Faraón.

[189] Los párrafos 258 a 260 son una versión libre de *Gen.* 47, 13-26.

momento de la venganza, sino que os concedí la liberación del castigo, en parte debido al respeto que debía a mi padre, pues es necesario ser sincero, pero también en parte debido a la benevolencia que inevitablemente siento hacia
264 vosotros. Y si todos estos actos nobles y humanitarios los he llevado a cabo por causa de mi padre, los mantendré aun habiendo él muerto [190]. Pues según mi criterio, ningún hombre noble muere, sino que vive eternamente inmarcesible, con un alma de naturaleza inmortal no atada en absoluto a
265 las necesidades del cuerpo [191]. ¿Por qué sólo recordar al padre creado? Tenemos también un Padre no creado, inmortal y eterno, que 'todo lo provee y atiende a todas las plegarias' [192], incluso cuando todos callan, y que todo lo ve, incluso lo que se encuentra en las profundidades de la mente. A Él le llamo como testigo de mi conciencia, para que
266 demuestre que no era falsa la reconciliación. Pues yo, y no os asombréis de mis palabras, pertenezco a Dios [193], que convirtió vuestros malos pensamientos en una abundancia de bienes. No temáis pues, que en el futuro participaréis de bienes mayores que los que cultivasteis cuando vivía vues-
267 tro padre». Animando a sus hermanos con estas palabras, con sus obras confirmó sus promesas no dejando olvidado ningún detalle en las atenciones a ellos.

Después del hambre, regocijándose los habitantes del país con la abundancia y las buenas cosechas de la tierra, José fue venerado por todos, recibiendo su recompensa por

[190] *Gen.* 50, 15-21.

[191] Jacob es el practicante de la virtud, y toda su vida lucha por deshacerse de las ataduras del cuerpo y las pasiones.

[192] Homero, *Il.* III 277; *Od.* XI 109, XII 323, refiriéndose al sol.

[193] *Gen.* 50, 19. Véase la interpretación en *De somniis* II 107.

beneficiarles durante los tiempos difíciles. Y el rumor de la 268
buena fama de este hombre fluyó y alcanzó a las ciudades vecinas. Murió bien anciano, después de haber vivido ciento diez años [194], habiendo llegado a la cumbre de la belleza,
la prudencia y la elocuencia. Es testimonio de la belleza de 269
su cuerpo el amor que por él inflamó a una mujer; de su sentido común, la sencillez con que se desenvolvió en las inenarrables desgracias de su vida, que convirtió lo inarmónico en armonía y lo discordante por naturaleza en orden; de su elocuencia, la interpretación de los ensueños, el don de la palabra en sus conversaciones y la persuasión que lo seguía, por lo que le obedecían sus súbditos, no por obli-
gación, sino más bien por su propia voluntad [195]. De todos 270
los años de su vida pasó diecisiete, hasta la adolescencia, en el hogar paterno, trece en funestos infortunios, víctima de una conjura, vendido, esclavizado, falsamente acusado, encadenado en prisión. Los otros ochenta los pasó en el poder y la total prosperidad, como el mejor inspector y árbitro tanto en tiempos de hambre como de abundancia, y el más capacitado para gobernar en ambas circunstancias.

[194] *Gen.* 50, 22.

[195] Ya se ha hablado en la nota al párrafo 165 de la relación del ideal del político helenístico y la que Filón presenta a través de José. Aquí hemos encontrado dos de las tres características del buen monarca: la bondad, un poco más arriba, por el agradecimiento que los súbditos le tienen, y la autoridad, pues José se hace obedecer con elocuencia y persuasión.

ÍNDICE DE NOMBRES*

* *Somn.* es la abreviatura latina del tratado *Sobre el hecho de ser enviados por Dios los ensueños,* y *Jos.* la del tratado *Sobre José.*

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

ÍNDICE DE CITAS CLÁSICAS

ÍNDICE GENERAL

Págs.